LUÍS DE RAEYMAEKER

FILOSOFIA DO SER

EDITÔRA HERDER SÃO PAULO

Qualquer filósofo que se proponha apresentar um sistema da metafísica lógico e coerente, deve evitar dois erros fundamentais: tratar as diferentes questões que se apresentam como absolutamente independentes umas das outras, e desenvolver tôda sua tese a partir de um ponto de partida que não seja único.

Eis o que se propôs, e o que realmente conseguiu, L. de Raeymaeker: a partir do ser descobrir a gênese e o desenvolvimento orgânico dos problemas. Diz êle: "... Porque o ser é o objeto formal da metafísica, e é do ponto de vista do ser que a síntese, tôda ela, deve ser compreendida".

De acôrdo com esta tese, o livro, com muita lógica, desenvolve-se em três etapas principais: na primeira seção trata da manifestação do ser e do problema metafísico; na segunda, da estrutura interna do ser particular e, na terceira, da explicação causal da ordem do ser.

O ser e o problema metafísico nascem juntos: eis aí o único ponto de partida para qualquer meditação metafísica. Na parte referente à estrutura interna do ser particular, desde que tudo é ser, sendo estudada sua estrutura *in-*

terna, todos os problemas referentes a êsse aspecto particular são abordados. Assim, estuda a ordem *estática* no plano do ser, a ordem *dinâmica* do ser particular, e finaliza com uma visão de conjunto dêsse mesmo ser particular. E, finalmente, completando as duas primeiras partes, é abordada a explicação causal (ou seja, *externa* e *geral*) da ordem do ser. Trata, nessa seção, mais particularmente, da participação e da causalidade, da causalidade no mundo, e do fundamento absoluto do ser.

O autor, realmente, atinge seu objetivo, proposto, muito explìcitamente, já no prefácio.

É um livro altamente didático, mas sem perder a profundidade requerida no estudo de um especialista.

Se pode ser lido com proveito por estudantes dos cursos regulares de filosofia, não deixa de trazer sua contribuição aos estudiosos do assunto, principalmente no que diz respeito à doutrina da participação.

Êste livro dispensa maiores apresentações: basta sabê-lo escrito por uma das maiores autoridades na matéria, professor do Instituto Superior de Filosofia da Universidade de Lovaina.

FILOSOFIA DO SER

LUÍS DE RAEYMAEKER
Professor da Universidade de Lovaina

FILOSOFIA DO SER

Ensaio de síntese metafísica

EDITÔRA HERDER
SÃO PAULO
1967

Tradução portuguêsa do prof. CARLOS LOPES DE MATTOS, do original francês *Philosophie de l'être*, 2.º edição, publicado pelo "Institut Supérieur de Philosophie" de Lovaina.

(c) EDITÔRA HERDER — S. Paulo — 1967

Impresso nos Estados Unidos do Brasil
Printed in the United States of Brazil

PREFÁCIO

Quereríamos apresentar um sistema de metafísica sólido e coerente. Para tanto, evitamos tratar as várias questões como peças sôltas, esforçando-nos, pelo contrário, em descobrir, a partir do ser, a gênese e o desenvolvimento orgânico dos problemas. Porque é o ser que constitui o objeto formal da metafísica, e é do ponto de vista do ser que se deve compreender a síntese tôda.

Em 1944 publicamos em neerlandês um volume intitulado De Metaphysiek van het Zijn *(Philosophische Bibliotheek, Standaard-Boekhandel, Antuérpia). Dessa obra retomamos aqui o conteúdo essencial. Todavia, diversas seções foram inteiramente refundidas. De modo particular, a doutrina da participação, melhor estudada, apresenta-se agora mais desenvolvida.*

ÍNDICE DE MATÉRIAS

Prefácio V

Introdução 1

1. A metafísica geral e a metafísica especial. — 2. A tendência natural do homem à metafísica. — 3. A razão dessa tendência.

PRIMEIRA PARTE

MANIFESTAÇÃO DO SER E DO PROBLEMA METAFÍSICO

Capítulo I. O ser, ponto de partida e ponto de apoio, objeto formal e problema fundamental da metafísica 9

1. Reflexão sôbre a estrutura básica da experiência humana. A apreensão do eu, subsistente e autônomo, e a do não-eu correspondente. — 2. O ser, *ponto de partida* e *ponto de apoio* absoluto da metafísica. O sentido metafísico da expressão: "é". — 3. A idéia transcendental de ser, *ponto de vista formal* da metafísica. — 4. A participação no valor absoluto de ser. A ordem dos sêres múltiplos, finitos e imperfeitos. O ser, *problema* metafísico do absoluto e do relativo, do um e do múltiplo.

Capítulo II. A analogia do ser — A identidade do ser 33

1. A origem e a natureza da idéia do ser: idéia universal, concreta e coletiva. — 2. O conteúdo da idéia do ser: a ordem do ser, a proporcionalidade dos sêres. — 3. A atribuição da idéia do ser: a analogia ou univocidade proporcional. — 4. O absoluto e o relativo na afirmação e na negação. — 5. O absoluto e o relativo na identidade.

Capítulo III. A unidade e a infinidade do ser 63

1. A unidade e a identidade. A unicidade e a pluralidade. — 2. A unidade e a distinção. O quadro das distinções. Os problemas da distinção na ordem do ser. — 3. A unidade, o absoluto e o infinito. O número finito e a multidão ilimitada. O problema da ordem ilimitada dos sêres particulares e da infinidade do ser.

Capítulo IV. A inteligibilidade do ser. A possibilidade 77

1. A inteligibilidade do ser transcendental; o que é, tem uma "razão suficiente". A inteligibilidade do ser particular implica a um tempo razões "intrínsecas" e razões "extrínsecas". — 2. A inteligibilidade e a verdade do ser: o ser e o verdadeiro são convertíveis. — 3. O valor ilimitado de nossa inteligência, baseado na irrecusável idéia do ser; o valor limitado de nossa inteligência; a tendência indefinida a uma intelecção sempre mais precisa dos modos de ser; as camadas irracionais do inteligível. — 4. Duas teorias extremas: o idealismo exagerado e o agnosticismo. O absoluto e o relativo no conhecimento humano, que parte da experiência. — 5. O problema metafísico da verdade. — 6. O possível. — 7. O problema do fundamento da possibilidade intrínseca. — 8. O problema da relação entre a possibilidade extrínseca e a intrínseca. — 9. O problema dos sêres meramente possíveis ou contingentes.

SEGUNDA PARTE

A ESTRUTURA INTERNA DO SER PARTICULAR

Capítulo I. A ordem estática no plano do ser 101

§ I. A estrutura na linha do valor do ser
O princípio real e o do modo de ser 101

1. A prova da não-simplicidade do ser particular na linha do valor de ser. — 2. A composição interna concebida como uma correlação, uma estrutura de relações transcendentais. — 3. A estrutura da *existência*, ou princípio de ser, e da *essência*, princípio do modo particular ou da talidade de ser. — 4. As objeções contra esta tese da distinção real entre essência e existência. — 5. A estrutura dos princípios da essência e da existência e o problema metafísico. — 6. Notas históricas.

§ II. A estrutura na linha do modo de ser

Princípio material e princípio formal 160

1. O problema da multiplicidade em uma mesma espécie. — 2. A prova da não-simplicidade do ser particular que participa de uma perfeição específica. — 3. A estrutura hilemórfica da essência do ser material. — 4. As objeções contra a teoria hilemórfica. — 5. A espiritualidade da alma humana e sua individuação pela matéria. — 6. Notas históricas.

Capítulo II. A ordem dinâmica do ser particular 177

§ I. O ser e o devir

A estrutura ontológica do ser em devir 177

1. A correlação entre a potência e o ato. — 2. A estrutura fundamental da substância e dos acidentes. — 3. As objeções contra esta estrutura. — 4. Notas históricas

§ II. A ordem acidental 202

1. A substância, princípio ativo, sujeito e fim do acidente.

A. A estrutura da ordem acidental 204

1. A qualidade, a atividade. — 2. A quantidade, a passividade. — 3. O liame entre a qualidade e a passividade. O espaço e a figura. O tempo e a linha de evolução. A situação no tempo e no espaço: aqui e agora. — 4. A unidade estruturada das faculdades. — 5. As faculdades e os "habitus". — 6. A relação. As relações lógicas e as relações reais. A ausência de distinção real entre a relação e seu fundamento qualitativo ou quantitativo. — 7. As categorias.

B. A significação ontológica do devir ativo 214

1. O devir, tendência a possuir-se na ordem do ser. A identidade do eu subsistente e a presença intencional do outro; a consciência de si e o conhecimento objetivo, fruto do pensamento conceptual (*intellectus agens*). — 2. No homem, enfraquecimento da imanência do devir por causa do entrelaçamento com a atividade transitiva. — 3. Nos animais, nas plantas e na matéria inorgânica, degradação progressiva da unidade do indivíduo e da unidade de seu devir individual.

§ III. O ser e o bem

A esfera dos valôres 221

1. O bem é o que agrada, o que constitui um têrmo e um fim, o que convém. O bem é a ordem. — 2. O bem ontológico é impossível. O bem consiste na perfeição do ato de ser; os atos qüiditativos (substanciais e acidentais) individualizam-no e o medem. A idéia do bem é analógica. — 3. O bem é o valor. O valor dos valôres. A percepção afetiva da esfera dos valôres pessoais. — 4. O mal moral e físico. — 5. Notas históricas.

Capítulo III. O ser particular. Visão de conjunto 245

§ I. A participação e a estrutura 245

1. A limitação, a individualidade, a ordem e a participação. — 2. A estrutura do finito. O tema básico potência-ato.

§ II. A participação e a personalidade 249

1. A unidade do ser e a supositalidade. O acabamento de um ser e sua incomunicabilidade. 2. A pessoa e a coisa. — 3. O princípio constitutivo formal da personalidade.

TERCEIRA PARTE

A EXPLICAÇÃO CAUSAL DA ORDEM DO SER

Capítulo I. A participação e a causalidade 261

1. Todo ser particular é dependente de uma causa, tanto em sua existência como em sua atividade. — 2. Enquanto pertence a uma espécie, o homem depende de uma causa, tanto em sua natureza humana e material como em sua atividade humana e transitiva. — 3. De um modo geral, o que é por participação (portanto, o que é finito e implica uma estrutura metafísica) depende de uma causa. — 4. A estrutura ontológica e o princípio de causalidade. — 5. Notas históricas sôbre o princípio de causalidade.

Capítulo II. A causalidade no mundo 273

§ I. Os aspectos da causalidade 273

A. A eficiência 273

1. A causalidade física entendida como uma estrutura material percebida pelos sentidos. — 2. A causalidade física no sentido de uma regularidade, estabelecida por métodos experimentais. — 3. A causalidade como se apresenta na vida psíquica do homem. — 4. A eficiência da causa. Eficiência e participação. Analogia entre a causa e seu efeito. — 5. Significado dos têrmos causa, condição, razão e princípio.

B. A finalidade 282

1. O princípio de finalidade: todo ser que exerce uma causalidade opera de um modo ordenado, a saber, por um fim. — 2. O efeito visado deve preexistir na causa sob forma de idéia. O fundamento último do efeito é uma inteligência. Os sêres não racionais não são a razão adequada de sua atividade. — 3. A finalidade interna de um ser. A finalidade do universo material. A finalidade externa das coisas materiais. — 4. O acaso em relação às causas materiais e às causas intelectuais, com relação a um domínio restrito e com relação à ordem do ser.

C. A exemplaridade 286

§ II. A ordem da causalidade 287

1. Coordenação e subordinação (essencial ou acidental) das causas sob o ponto de vista da eficiência. — 2. Coordenação e subordinação das causas sob o ponto de vista da exemplaridade. — 3. Subordinação total das causas finitas.

Capítulo III. O fundamento absoluto do ser 295

§ I. A existência da causa criadora 295

1. O Ser infinito, fundamento absoluto da ordem dos sêres. A prova da existência de Deus e a série infinita de causas. A transcendência e a imanência da Causa absoluta, criadora. Criação, contingência e pura possibilidade. — 2. O argumento ontológico de S. Anselmo, de Descartes e de Leibniz. — 3. O valor metafísico das "cinco vias" de S. Tomás de Aquino. — 4. O sentido da prova "pelas criaturas".

§ II. A natureza da causa criadora 319

1. O método de transcendência. — 2. As idéias transcendentais e os nomes divinos: o Um subsistente (isto é, o Único e o Simples: o Ato puro) ou o Ser subsistente (isto é, o ser necessário por si); o Verdadeiro subsistente; o Bem subsistente (ou seja, o Agir subsistente). O sentido da imutabilidade absoluta. — 3. Os conceitos tirados do mundo material e os nomes divinos: os nomes metafóricos. A imensidade e a onipresença de Deus, sua intemporalidade e sua eternidade onipresente pròpriamente ditas. — 4. Os conceitos tirados do espírito humano e os nomes divinos: o Espírito subsistente, Inteligência e Vontade, Idéia e Amor.

§ III. O dualismo metafísico da criatura e do criador 334

1. Os sêres finitos e o Ser infinito. — 2. A causalidade finita e o Ato criador. — 3. A liberdade das criaturas e a Soberania divina.

Conclusão 343

1. O problema: a *participação* no plano do ser; exprime-se pela *analogia* da idéia do ser. — 2. A solução: a *estrutura interna* de cada ser particular e a *dependência incondicional* de todos para com o Ser absoluto, fonte infinita de tôda participação e único princípio da ordem ontológica.

Índice Onomástico 355

INTRODUÇÃO

SUMÁRIO — 1. A metafísica geral e a metafísica especial. — 2. A tendência natural do homem à metafísica. — 3. A razão dessa tendência.

1. O homem é trabalhado por um desejo natural de conhecer[1] e jamais se cansa de saber. As simples necessidades da vida prática o levam a observar a natureza e descobrir suas leis. Há mais ainda, porém: sente-se atraído pelo conhecimento em si, experimentando uma profunda satisfação em adquirir e possuir o saber puramente teórico. Há séculos, os homens se transmitem, de geração em geração, a filosofia e as ciências como um bem dos mais preciosos, que se empenham em desenvolver sempre mais.

Desde o começo, o espírito humano se lançou sem hesitar aos mais vastos problemas, concernentes à substância, origem e destino de todo o universo. À medida, porém, que a reflexão se tornou sistemática e os métodos da pesquisa se precisaram, êle foi tendo consciência da variedade e complicação dos dados, bem como da necessidade de dividir o trabalho. Em breve se distinguiram vários ramos filosóficos e, a seguir, tôda uma série de ciências — matemáticas, experimentais e históricas — constituíram disciplinas independentes[2].

No decurso dessa longa evolução, tornou-se sempre mais evidente que, para ser perfeitamente solúvel, um problema deve poder pôr-se em têrmos precisos. Pareceu, pois, vantajoso reduzir a amplidão das pesquisas particulares e dar preferência a trabalhos que visassem fins imediatos, limitados mas bem definidos. Os espantosos êxitos das ciências

---

1. ARISTÓTELES, *Metafísica*, l. I, c. I, começo.

2. Veja-se nossa *Introduction à la philosophie*, 5.ª edição, Lovaina-Bruxelas, 1964, pp. 8-18. Tradução portuguêsa *"Introdução à filosofia"*, Herder, São Paulo.

empíricas desde o início dos tempos modernos resultam, em grande parte, da observação minuciosa de alguns fatos comuns e bem acessíveis, do estudo metódico e exaustivo de certas questões que poderiam parecer, à primeira vista, simples particularidades desprovidas de importância.

Contudo, os vastos problemas da filosofia nada perderam do seu interêsse. Basta notar como, em nossos dias, o desenvolvimento das ciências particulares sempre emparelha com uma renovação da metafísica. Bem tinha razão Kant ao dizer que a metafísica corresponde a uma disposição natural e inextirpável do espírito humano [3]. Hoje como outrora, o homem sente a necessidade de "fazer *metafísica*", isto é, de *investigar qual o princípio fundamental da realidade tomada em seu conjunto*, e, apesar das dificuldades e desilusões, os filósofos não se cansam de prosseguir no estudo dêsse problema [4].

É a CHRISTIAN WOLFF (1679-1754) que remonta a distinção, na metafísica, de uma parte geral e de uma parte especial, distinção baseada nas considerações que se seguem. Temos a tendência de classificar as coisas conforme sua semelhança. Assim, agrupamos os sêres da natureza em vivos e não-vivos; distinguimos os vivos em vegetais e animais; entre êstes reservamos um lugar especial para o homem. O estudo filosófico particular de cada um dêsses grupos pertence à *metafísica especial.* Reduzem-na geralmente à cosmologia, consagrada à filosofia do mundo inorgânico (na qual se

---

3. Cf. *Critique de la raison pure. Introduction,* VI (trad. A. Tremesaygues e B. Pacaud, 2.ª edição, Paris, 1944, p. 44). Tradução portuguêsa: "*Crítica da Razão Pura*". Edições e Publicações Brasil Editôra.

4. Sabe-se que a origem da palavra "metafísica" encontra-se na edição das obras de Aristóteles preparada em Roma, no primeiro século antes de nossa era, por Andronico de Rodes. Êste ordenou as diversas obras do Estagirita conforme os assuntos tratados. Após os livros de Física, colocou os quatorze livros que intitulou "Tà metà tà physiká" — "os (livros) que vêm depois dos tratados de física" — e que contêm principalmente estudos referentes ao que Aristóteles chamou "filosofia primeira", cujo objeto formal, conforme o mestre, é "o ser e o que por si pertence ao ser". Para a história das obras de Aristóteles, cf. J. BIDEZ, *Un singulier naufrage littéraire dans l'antiquité. A la recherche des épaves de l'Aristote perdu* (Coleção Lebègue, 3.ª série, n.º 36), Bruxelas, 1943.

incorpora muitas vêzes o estudo da vida vegetal), e a psicologia racional, estudo filosófico dos sêres corporais dotados de vida psíquica, e principalmente estudo do homem [5].

Na natureza, êsses grupos de realidades não se encontram, de forma alguma, isolados. Muito pelo contrário, são ligados uns aos outros, integrando um todo. O mesmo se passa, ao que parece, com todos os sêres, que devem constituir um só conjunto. Assim sendo, há a possibilidade de estudá-los dêste ponto de vista: que é necessário para que os sêres possam formar uma unidade total? Cabe à *metafísica geral* tratar de semelhante problema. ARISTÓTELES, que se empenhou em definir êsse ramo da filosofia, chama-o "filosofia primeira", ou fundamental [6].

2. A experiência humana acha-se confinada em limites bem acanhados. Não parece possível, portanto, resolver os problemas da filosofia primeira por meio de simples processos de observação. Contudo, é isso que pretenderia fazer o *empirismo filosófico*, dedicando-se ao estudo *empírico* dos fatos para daí tirar os princípios de uma explicação *integral* da realidade. Mas em que se poderia êle basear para estender além do domínio da experiência o campo de aplicação das leis empíricas? Convém notar, porém, que não se encontram muitos filósofos de valor que se hajam atido ao empirismo integral.

---

5. Seguindo Aristóteles, a escolástica medieval dividia geralmente a filosofia teórica em três ramos: a *física*, a *matemática* e a *metafísica*. Tal divisão baseava-se no que se convencionou chamar os três graus de abstração. Nesse modo de conceber, a física estuda a natureza do ponto de vista de seus caracteres sensíveis sujeitos ao movimento e ao tempo. A física abrangeria, pois, de fato, tôdas as questões que atualmente pertencem à cosmologia e à psicologia. Note-se, além disso, que a distinção entre o método da filosofia e o das ciências de observação só foi nitidamente estabelecido em nossa época, sendo que a "física" dos antigos englobava tanto as pesquisas *empíricas* e *experimentais* como o estudo *filosófico* dos dados.

6. Na classificação dos ramos filosóficos proposta por CHRISTIAN WOLFF, a *teodicéia* constitui parte da metafísica "especial", porque, da mesma forma que a *cosmologia* e a *psicologia*, ocupa-se com um domínio particular da realidade, que, no caso, é o Ser divino. A escolástica medieval, ao invés, não separava o estudo de Deus, da metafísica (geral), porque a filosofia não pode conhecer a Deus senão como o Criador do universo, de sorte que o estudo filosófico de Deus inclui-se no estudo do problema metafísico fundamental. Daí porque, como Aristóteles, os escolásticos chamam a "filosofia primeira" de *teologia* (natural).

Mais numerosos são os partidários do *positivismo filosófico.* Opinam que em filosofia nada se pode afirmar, nem tampouco negar com certeza, a respeito do que ultrapassa o domínio empírico.

O kantismo é uma forma de filosofia positivista, ao menos no que se refere à razão "teórica", ou especulativa: apregoa um formalismo subjetivista que interdiz à razão qualquer incursão na realidade transfenomenal. Entretanto, KANT não se contentou com êsse agnosticismo e julgou descobrir na razão "prática" o meio de atingir o domínio numenal, que ficara irremediàvelmente fechado à filosofia especulativa.

O exemplo de KANT foi imitado por muitos filósofos, pois bem raros são os que se resignam a ignorar completamente o que ultrapassa os fenômenos. Os partidários do agnosticismo kantiano enveredaram de preferência pelos caminhos do irracionalismo — do sentimento, da ação ou de alguma intuição fundamental — a fim de descobrir uma explicação satisfatória da realidade.

É um fato incontestável que os grandes filósofos de todos os tempos — PLATÃO, ARISTÓTELES, PLOTINO, AGOSTINHO, TOMÁS DE AQUINO, DUNS SCOTO, DESCARTES, MALEBRANCHE, LEIBNIZ, SPINOZA, BERKELEY, KANT, FICHTE, SCHELLING, HEGEL e tantos outros — pensaram que está no poder do homem atingir por meios naturais e filosóficos e princípio não-empírico da realidade. Se dermos ao têrmo "físico" o sentido de "empírico", deveremos dizer que êsses filósofos preconizam uma explicação "metafísica" ou "transempírica" do universo [7]. A maioria é partidária de uma metafísica intelectualista, mas, em nossos dias, um bom número dêles propõe teorias metafísicas anti-intelectualistas, irracionalistas.

3. Donde vem essa tendência incoercível do homem a se colocar no ponto de vista do *conjunto das coisas* para procurar explicá-las? É fácil encontrar a sua razão de ser. Ela decorre da natureza do conhecimento humano.

---

7. "Dicitur *metaphysica,* id est *transphysica,* quia *post* physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire". S. TOMÁS DE AQUINO, *In libr. Boethii De Trinitate,* q. 5, a. 1. Cf. FR. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. I.

O que é *metafísico* no sentido de *transempírico* está tanto além do fato *psíquico* como do fato *físico* e sensível.

Eu sei que conheço, sinto-me como cognoscente; em outros têrmos, tenho consciência de que sou eu que conheço. Todos os meus conhecimentos são, por assim dizer, compenetrados e esclarecidos interiormente pela presença dêsse eu consciente, seu princípio ativo e seu suporte. Êles se acham centralizados em redor do eu e integrados na síntese consciente dêsse eu. Síntese complicada e que apresenta numerosos aspectos, abrangendo elementos que se encontram ordenados de muitas maneiras e cujas relações são de natureza variada; mas é sempre o mesmo eu onipresente o foco único a projetar por tôda parte a luz de sua consciência.

O domínio do conhecimento estende-se no *tempo*: eu conhecia ontem e conheço hoje. Ontem e hoje não são têrmos sinônimos. Apesar disso, o eu que conhecia ontem e o que conhece hoje é fundamentalmente o mesmo. Forçoso, pois, admitir-se que êle escapa à ação do curso temporal, na medida em que, consciente de si próprio, se reconhece, achando-se assim idênticamente o mesmo nos diversos instantes do tempo; ou ainda, na medida em que é testemunha constante dos acontecimentos que se sucedem. Eis porque tenho o poder de considerar o tempo em seu conjunto e em cada um de seus elementos, bem como apreendo o jôgo de relações que implica. Com efeito, no momento presente, posso reconhecer o passado como tal (enquanto se opõe ao presente e ao futuro), o presente como tal (enquanto se opõe ao futuro e ao passado) e o futuro como tal (enquanto se distingue do passado e do presente). Não estou enclausurado em qualquer um dos momentos temporais e não me desfaço com êles. É em sua síntese que considero o tempo, de um ponto de vista intemporal, pois posso julgá-lo. Pelo pensamento transcendo o curso do tempo; por isso, posso em um mesmo momento representá-lo a mim, torná-lo presente a meu espírito, envolvê-lo numa só visão e atingi-lo conjuntamente em todos os seus instantes.

O mesmo se dá com a apreensão consciente do espaço. Estou aqui e me encontrava lá; aqui e lá se opõem, tanto quanto ontem e hoje. Isso não me impede de permanecer sempre o mesmo, aqui, ali e acolá. Seja qual fôr o lugar em que me encontre, minha consciência atesta a presença persistente de um mesmo eu; trocando de lugar, não mudo de identidade. Escapo assim à lei da dispersão espacial da matéria e, embora achando-me corporalmente em um lugar determinado, elevo-me em espírito a um ponto de vista que transcende

tôda relatividade espacial. De cima, domino o espaço em seu conjunto, posso analisá-lo e apreender as relações que implica. No recesso da consciência, evoco a síntese do espaço e atinjo espiritualmente os elementos que o compõem.

De um modo geral, o *conhecimento objetivo* comporta a relação consciente do sujeito e do objeto: conheço isto. Esta relação depende de seus têrmos e muda com êles. Se êste objeto se distingue daquele, a relação que une o sujeito cognoscente ao primeiro objeto não é a mesma pela qual êle se refere ao segundo. Ora, enquanto que o conhecimento, atividade consciente do eu, se modifica sem cessar ao estender-se a outros objetos, o eu guarda integralmente sua unidade fundamental. Êle transcende o ponto de vista particular de cada objeto, de vez que os envolve e os penetra a todos com sua própria luz; ultrapassa-os e os domina, porque é capaz de compará-los, analisá-los, julgá-los; liberta-se da relatividade que lhes é inerente, englobando-os na síntese que lhe é própria.

Assim, pois, torna-se evidente que realmente tudo se entrosa, visto que tudo pode achar lugar na apercepção transcendental do eu. A afinidade das coisas é inegável e tudo é unidade. Não admira, pois, que, desde o comêço, a reflexão filosófica se tenha encaminhado para êsse ponto e que jamais tenha cessado de se ocupar com êle. Qual o princípio explicativo da unidade universal? Êsse é o problema principal de tôda filosofia. É também na solução dêsse problema de metafísica geral que se manifesta o desacôrdo fundamental dos sistemas.

PRIMEIRA PARTE

MANIFESTAÇÃO DO SER
E
DO PROBLEMA METAFÍSICO

CAPÍTULO I

O SER, PONTO DE PARTIDA E PONTO DE APOIO, OBJETO FORMAL E PROBLEMA FUNDAMENTAL DA METAFÍSICA

SUMÁRIO — 1. Reflexão sôbre a estrutura básica da experiência humana. A apreensão do eu, subsistente e autônomo, e a do não-eu correspondente. — 2. O ser, *ponto de partida* e *ponto de apoio* absoluto da metafísica. O sentido metafísico da expressão: "é". — 3. A idéia transcendental de ser, *ponto de vista formal* da metafísica. — 4. A participação no valor absoluto de ser. A ordem dos sêres múltiplos, finitos e imperfeitos. O ser, *problema* metafísico do absoluto e do relativo, do um e do múltiplo.

1. A fixação do ponto de partida da metafísica é de uma importância capital. Compete-lhe garantir a própria existência e o valor desta disciplina, por fornecer-lhe ao mesmo tempo seu objeto formal e um sólido ponto de apoio. Mas, se a metafísica se dedica ao estudo da unidade total ou da totalidade das coisas, e se, portanto, o exame tem de abarcar o todo, como determinar a escolha de um ponto de partida?

Ressaltemos imediatamente o fato de nos decidirmos a encetar essas pesquisas. Fato notável, porque supõe que em nossa atividade cognitiva não estamos de todo submetidos ao determinismo e podemos, conforme o caso, tomar a iniciativa de determinar a nós mesmos o curso de nossas pesquisas.

Está em nosso poder empreender uma investigação sôbre o valor de nossas convicções, formular dúvidas e pôr problemas, levar um tal trabalho sempre mais longe, suscitando, sem cessar, novas dificuldades, na esperança de encontrar e resolver afinal as questões mais fundamentais.

Tôda essa atividade implica a "consciência", que nos permite conhecer e seguir nossa própria operação intelectual.

De fato, somos dotados de um espírito capaz de refletir; podemos voltar-nos sôbre nós mesmos, reentrar em nós, recolher-nos, reencontrar-nos na imanência de nossas ações. Ora, já que nos é dado agir na claridade da consciência, será conveniente fixarmos nossa atenção sôbre êsse movimento de reflexão com vistas a esclarecer melhor e focalizar distintamente o curso e o conteúdo da atividade consciente.

Foi êste exatamente o caminho que tomaram muitos dos grandes filósofos, o que convém pôr em relêvo. Para não dar senão alguns exemplos: aos céticos Sto. Agostinho opõe esta verdade: "si enim fallor, sum" [1]. Quem duvida, observa êle, não pode duvidar de sua própria dúvida, pois que dela tem consciência; pelo menos êste fato escapa à dúvida e deve ser tido como certo. O sistema de Descartes se funda sôbre o "cogito, sum", "penso, logo sou" [2]. No movimento de reflexão próprio à consciência — "intellectus reflectitur supra actum suum" [3] — S. Tomás de Aquino encontra um método adequado para determinar o valor do pensamento. E Kant segue um caminho análogo: pela reflexão êle se volta para o sujeito a fim de se assegurar da natureza e das condições do conhecimento humano [4].

Nem de longe pretendemos que êsses filósofos se achem fundamentalmente de acôrdo e que seria possível reduzir o agostinismo, o tomismo, o cartesianismo e o kantismo a um só sistema! A divergência de suas idéias se patenteia nas questões mais capitais. Limitamo-nos a notar que os citados pensadores orientam suas pesquisas na mesma direção desde que se trata da defesa contra o ceticismo e de procurar o fundamento do conhecimento verdadeiro e certo.

Mas, se enveredaram pelo mesmo caminho, como foi que não atingiram o mesmo resultado, chegando a propor sistemas que se excluem? Teriam desviado depois de encetada a marcha? Não é impossível. Em todo caso, não se deve tomar a coisa de um modo por demais simplista. O método indicado não era fácil de manejar e o caminho a trilhar não estava nìtidamente traçado. É na vida consciente, não há

1. *De civitate Dei*, l. XI, c. 26.

2. Cf. *2e Méditation* (ed. Ch. Adam-P. Tannery, t. 9, Paris, 1904, p. 19) ; *Discours de la Méthode* (t. 6, Paris, 1902, p. 32).

3. *De veritate*, q. 1, a. 9.

4. *op. cit., Prefácio da 1.ª edição*, p. 10.

dúvida, que se adquire uma certeza sòlidamente fundamentada — e quanto a essa afirmação geral o acôrdo se poderia estabelecer sem delongas — mas, logo que se trata de explorar êsse terreno e determinar-lhe a natureza, surgem grandes dificuldades e despontam as mais diversas opiniões.

A razão disso se encontra na complexidade da vida consciente [5]. Querendo-se, por exemplo, determinar o valor das faculdades cognitivas, não se pode pensar em isolá-las e esvaziá-las de seu conteúdo, para depois observá-las à vontade e de perto. Ter consciência de *conhecer* é ter consciência de conhecer *alguma coisa*: o têrmo "conhecimento" é uma palavra vazia de sentido se designa um conhecimento que não contém nada. Quem reflete sôbre os fatos reais do conhecimento, ocupa-se com o "conhecimento disto e daquilo". Nunca o sujeito do conhecimento se torna consciente de si mesmo antes de passar ao ato. Enquanto sua faculdade está em pura potência de conhecer, dela não pode ter consciência alguma. Só lhe será dado apreendê-la na relação imanente que a liga ao objeto. Além disso, note-se que o poder de conhecer não está jamais separado da vontade e do sentimento: os três se compenetram, se implicam, se influenciam mùtuamente e, juntos, formam uma unidade ativa indissolúvel. De tudo isto resulta que a análise da consciência e o exame crítico do conhecimento não são uma coisa simples, dando margem a divergências de opinião e a erros.

Tentemos apontar os elementos principais de que se compõe a estrutura da consciência.

A consciência implica sempre uma *experiência*, uma tomada de contato com a realidade. Antes de tudo, uma experiência de si, uma *consciência vivida* de si próprio. Sinto que vivo, sinto-me realmente vivo, ser vivente; tenho consciência de ser, de existir. Nessa consciência se manifesta a mim a realidade que sou. A consciência vivida não está situada em uma esfera estranha à vida, assim como a vida consciente não se acha fora nem acima da realidade existente, hostil a tôda categoria do ser [6]. Bem ao contrário, a consciência de

5. Cf. FERNAND VAN STEENBERGHEN, *Epistémologie* (Cours publiés par l'Institut supérieur de philosophie), Lovaina, 1945, pp. 51-142.

6. "É por uma ficção que o idealismo em sua forma tradicional tenta manter à margem do ser uma consciência que o põe ou o nega". GABRIEL MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, em *Le monde cassé* (Coleção Les îles), Paris, 1933, p. 264.

si não é nada fora do eu vivente que se sente vivendo e que se reconhece na percepção direta de sua evolução ativa. Eu me apreendo do interior, na claridade interna que provoco em mim mesmo, graças à identidade do eu consciente e do eu real e vivente; eu *sou*, e é precisamente disso que sou *consciente*. O conhecimento que adquiro de mim mesmo não consiste originàriamente em uma representação esquemática ou em um conceito abstrato, mas é, em primeiro lugar, a percepção vivida da realidade viva e existente que sou eu. Assim, pois, a consciência é principalmente uma experiência de vida real e, portanto, uma percepção "ôntica", uma *consciência de ser* [7].

Ao mesmo tempo, ela é sempre a *consciência de mim mesmo*. Os atos e estados conscientes se caracterizam por sua dependência de mim. Ver, ouvir, sentir, pensar, querer, não existem; o que me é dado, é: eu vejo, eu ouço, eu sinto, eu penso, eu quero. Todo pensamento de que tenho consciência é meu pensamento, todo sentimento vivido é meu senti-

---

7. "O impulso ingênuo e até invencível que se exprime por aquilo que Spinoza chamava de tendência fundamental de todo ser a perseverar no ser, manifesta-se e esclarece-se em nós, não só pelo próprio instinto de conservação, mas também por uma crença nativa que nem mesmo o suicídio pode abolir: irresistìvelmente, no momento em que o homem procura destruir-se, proclama por êsse desejo de destruição estar convicto de sua existência, e não só da sua, mas ainda da realidade em conflito com êle..."

"Neste sentido, anterior a tôda doutrina e a tôda vontade, não há niilismo possível. O ser não é questão para quem é; e o que outrora se dizia a presença total do ser a si mesmo elimina a possibilidade de sair do real, até para o pensamento mais traquejado em crítica, negação ou destruição..."

"Por isso, seria formular um problema factício, desnaturado e, portanto, insolúvel, pôr assim a questão: como ir ao ser? Não precisamos partir do que não é para ter acesso ao que seria concebido como estando fora daquele que procura ou daquilo que é procurado. O ser não é se não estiver já em tôda parte onde se põe o enigma de sua existência. Não necessitamos, pois, de sair de nós para apanhá-lo de certo modo em seu vôo longínquo ou em seu misterioso retiro, porque estamos no ser, *in eo sumus;* nêle somos e dêle somos; e assim o vício fundamental de que derivam tantas antinomias sem saída é precisamente esta convicção, digamos com mais justeza, esta imagem falsamente espacial conforme a qual o sujeito teria de saltar por sôbre um abismo para atravessar o vazio que o separa de uma realidade jamais atingida, porque êle faz como se não fôsse em si mesmo uma realidade". Maurice BLONDEL, *L'être et les êtres* (Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris, 1935, pp. 8-9.

mento. Ora, êsse pertencer a mim não é uma adição exterior. Não há atos ou estados impessoais que fôssem, por acréscimo, ligados a um sujeito. Nenhum eu vivente subsiste fora de sua atividade de vida, e esta atividade de vida nada mais contém que o eu vivente: "eu conheço" não significa outra coisa senão o eu cognoscente; "eu quero" é o eu volitivo.

A fonte e a sede dos atos e estados é o eu. Trata-se, pois, verdadeiramente de um eu que se move e se manifesta em sua atividade imanente; trata-se sempre do mesmo eu real e vivente, que age, que se desenvolve e que, no dinamismo ininterrupto de sua atividade, aflora à consciência: *cogito*, eu penso, significa o eu pensante, o eu que existe enquanto pensa — *cogito sum, cogitans sum.*

Por conseguinte, a consciência comporta, ao mesmo tempo e necessàriamente, uma apreensão de *ser* e uma apreensão do *eu*: é consciência de ser e de ser eu, é a *apreensão imanente* da identidade ativa do *eu real*[8].

Minha experiência estende-se para além dessa apreensão vivida do eu. Sinto que vivo *em um mundo* que me rodeia. De todos os lados esbarro com objetos que estão aí, de fora, e se distinguem de mim. Formam um *não-eu*[9], porque eu não os percebo do interior, como idênticos à minha apreensão vivida e imanente. Vejo plantas, animais, montanhas e nuvens; tenho consciência de ver, mas, de forma alguma, de ser tudo o que vejo. Isso não significa, entretanto, que tenha consciência de não ser tais coisas em qualquer sentido. Devemos distinguir o fato de *não ter consciência* de ser uma coisa e o de *ter consciência* de *não* ser essa coisa. Neste momento, limitamo-nos a salientar que tenho consciência de me identificar com certos dados de experiência, ao passo que outros dados me aparecem fora dessa consciência de identidade. Sem dúvida, a "percepção" dêsses dados é uma manifestação da "minha" atividade vital, nada mais sendo que "eu percebendo" isso; mas não posso dizer, nesse sentido, que êles próprios são "meus". Se me ocorre pretender que algumas dessas coisas exteriores são minhas, é devido a uma relação extrínseca

8. Sôbre a consciência que o homem tem de si próprio, cf. N. BALTHASAR, *La méthode en métaphysique*, Lovaina, 1943, pp. 124 e segs.

9. Cf. L. NOËL, *Le réalisme immédiat*, Lovaina, 1938, pp. 97 e segs.: *Le "cogito" thomiste.*

que tenho com elas: falo de minha casa, de meu chapéu ou de meu cão, porque me pertencem; mas, precisamente essa relação de propriedade supõe a não-identidade dos têrmos da relação. Seria um contra-senso dizer que tenho a "propriedade" de meus sonhos, de minhas percepções ou meus sentimentos, ao menos se conservarmos o sentido próprio dos têrmos. É que se trata neste último caso de minha vida consciente, que fica sempre imanente à unidade fundamental do eu.

Outra questão é saber se todos êsses dados (ou seja, os do eu e do não-eu, no sentido preciso que acabamos de definir) pertencem ou não a uma só realidade profunda. Essa questão será examinada posteriormente. Por ora, basta-nos verificar que há uma distinção evidente (qualquer que seja sua natureza, superficial ou profunda), entre os dados que se apresentam como constitutivos do eu consciente e os que não se manifestam como tais.

A experiência de mim mesmo é uma apreensão vivida da realidade que sou; a experiência do mundo que me rodeia, ao contrário, nunca é uma apreensão vivida de minha identidade real com os objetos. Por isso dizemos que a primeira se refere ao eu, a outra diz respeito ao que é exterior ao eu, isto é, o não-eu.

Inútil seria fazermos aqui o levantamento completo do que pertence ao eu e ao não-eu, ou mesmo traçar com precisão a linha divisória dêsses dois domínios. Basta para o nosso intento sublinhar que nos é dada uma apreensão vivida, na qual o eu vivente aparece à consciência, e que, além disso, em uma outra forma de experiência, certas coisas se manifestam sem que tenhamos o sentimento de constituírem um momento da evolução consciente do nosso eu.

O eu consciente acha-se defronte ao não-eu. Êste o envolve e lhe opõe um limite intransponível. Porque a apreensão vivida se reduz ao eu e não se estende mais além: o não-eu permanece fechado para êle.

O eu, realidade consciente, sente-se, portanto, limitado. O não-eu, razão extrínseca dessa limitação real, também pertence ao domínio da realidade. Ao "eu sou" corresponde "isso é"; o real abrange um e outro: *sum-est*.

Um limite une, tanto quanto separa, as regiões confinantes. É o lugar onde se encontram setores distintos. De modo

que o eu e o não-eu referem-se um ao outro. O eu limitado não subsiste sem o limite nem tampouco sem o não-eu que o limita: é por sua natureza *um eu no mundo*, ou seja, um eu envolvido pelo não-eu.

De resto, a atividade consciente acha-se naturalmente ligada ao trabalho dos sentidos. Faltando êste, "perco a consciência". Posso muito bem dispensar um ou outro sentido em particular, mas não todos ao mesmo tempo. Ora, os sentidos são orientados para o mundo exterior, pondo-me em relação com as coisas que se encontram fora da apreensão vivida do eu; essas coisas se apresentam como sendo não-eu.

Do mesmo modo, minha percepção do mundo exterior é consciente: sei que percebo as coisas e, mais tarde, poderei relembrá-lo. O mundo não se me torna presente sem que eu dê por isso, isto é, sem que eu esteja presente a essa atividade sensível. Por conseguinte, o conhecimento do não-eu está ligado naturalmente à consciência do eu, do mesmo modo como a consciência de mim mesmo sempre se produz no quadro da percepção do não-eu.

Qual a *natureza da distinção do eu e do não-eu?* A questão tem grande importância, porque é de se crer que, se a oposição dos dois têrmos fôsse apenas superficial, achando-se inserida na unidade profunda de seu ser, os problemas a encarar seriam bem diferentes dos que se poriam na hipótese da distinção radical do eu e do não-eu.

A natureza de tal distinção depende evidentemente da dos têrmos em presença. E como eu me apreendo a mim próprio na imediação de uma identidade consciente, parece indicado ocuparmo-nos primeiro da natureza do eu, quanto o exige a questão em aprêço.

É sôbre minha *atividade* que projeto a luz da consciência: sinto que vivo, que ajo; "vivo" as ações que realizo. Esta atividade me parece como uma *tendência* incoercível, constante e multiforme, para a expansão de uma vida sempre mais larga, mais ricamente variada e mais profunda. Embebida de *sentimentos* diversos, nêles se apóia e dêles goza. Comporta, além disso, um *conhecimento*, de aspectos múltiplos, que se transforma em pensamento refletido, visando compreender e explicar os dados, prever os acontecimentos e dirigir a conduta.

O *pensamento* introduz clareza e precisão na ação, e é por êle que podemos reencontrar os traços essenciais que caracterizam o eu consciente.

O homem que pensa e reflete exprime-se a si mesmo o que é. Não se restringe a sofrer e registrar impressões. Observa os dados, detendo-se nêles e examinando seus diferentes aspectos, com o fim de formar uma opinião serena e objetiva acêrca da natureza e valor dêles. Para isso, alarga seu ponto de vista e lança o olhar para além de cada fenômeno em particular, de forma a distinguir os diversos dados, determinar seus limites respectivos, bem como suas relações; em suma, reconhecer a ordem que constituem.

É fato muito digno de nota que cada um age igualmente dêsse modo a respeito de si próprio. Reflito sôbre minha natureza e reconheço seus limites. Para descobrir o sentido da vida, lanço os olhos sôbre o eu e o não-eu: reflito sôbre o que sou em mim mesmo e no mundo. Assim, pois, englobo em um só olhar o eu e o não-eu. Não é a partir de um sentimento subjetivo que estimo o valor dêles: julgo-os, ao contrário, de um ponto de vista que os transcende a ambos e que ultrapassa sua oposição e suas relações. Não pretendemos definir, neste passo, mais detidamente, tal ponto de vista — que é o do ser, como veremos depois — nem perguntar tudo o que implica êsse poder que me permite alçar-me, por assim dizer, acima de mim mesmo. Basta-nos indicar aqui, de um modo geral, a direção que segue o movimento natural do espírito humano.

Graças à reflexão, posso compreender, de certo modo, minha vida, e formar, sôbre a situação que ocupo no mundo, um juízo que corresponde à realidade. O surto de vida que se desenvolve à luz dêsse pensamento compreensivo designa-se pelo nome de *vontade*. Se sucede que sigo conscientemente uma determinada direção e não outra, é porque eu o "quis"; em outros têrmos, é que, após reflexão, decidi assim.

Essa escolha é "minha", no sentido mais próprio da palavra, porque se trata de uma vontade deliberada e *livre*, de uma decisão autônoma, de uma afirmação formal de independência.

Uma decisão livre assentada num pensamento firme, resulta de um estado de consciência claro e refletido. Apóia-se em razões que se compreenderam e cujo alcance se mediu. Mas como é possível que essas razões não sejam necessitantes, que sejam incapazes de nos forçarem? Deve notar-se, antes de tudo, que as razões que intervêm na escolha de uma ação a realizar são numerosas, pois tôda situação real é complicada e apresenta aspectos diversos. Se me proponho, por exem-

plo, dar uma esmola, preciso escolher as pessoas ou instituições que desejo beneficiar com meu óbulo. Posso examinar uma após outra as razões que militam a favor desta ou daquela decisão. Mas permanece sempre em meu poder examinar todos os motivos e compará-los, ou seja, considerá-los em conjunto. Verificarei que um se distingue de outro e que cada um tem o seu valor, que um é sem dúvida mais forte que outro, mas que nenhum é perfeito a ponto de anular todo o valor dos outros. Assim, pois, se me decido apoiando-me sôbre determinado motivo, nem por isso cesso de ver o valor dos outros, e reconheço os limites do primeiro; êste não me cega, não me arranca à fôrça meu sentimento. Por conseguinte, continuo a reconhecer que os outros motivos poderiam, a rigor, inspirar um modo de proceder, talvez menos bom ou até mau, mas sempre humano e racional, porque fundado sôbre um motivo conhecido, isto é, sôbre uma razão. Vejo, pois, que se minha escolha se faz em tal sentido é, sem dúvida, porque uma ou mais razões militam a favor desta solução, mas em última análise é porque eu próprio decidi que estas razões obtivessem afinal de contas minha preferência e fôssem "meus" motivos de agir. À luz do pensamento refletido, percebo claramente a situação em que me encontro, compreendo-a, domino-a, e, como se trata de minha própria situação, domino-me a mim mesmo e decido soberanamente do curso de minhas ações; sou livre. Portanto, a decisão voluntária mergulha suas raízes no pensamento, pautada que é pela reflexão. A liberdade é uma propriedade essencial da consciência, uma conseqüência natural da apreensão vivida do eu.

Bem se compreende que o sentimento da responsabilidade esteja tão profundamente ancorado no coração do homem: minha decisão me pertence, só a mim e a ninguém mais; arco com tôda a responsabilidade dela, porque sua fonte se acha em mim e em nenhum outro lugar. Enquanto é livre, o ato de vontade brota de uma decisão pessoal, constituindo uma autodeterminação de um eu cuja atividade é, a um tempo, impulso e pensamento, fôrça e luz, ou seja, uma vida plenamente consciente.

Dissemos acima que o eu se manifesta na consciência como uma realidade que se sente viver, que "vive" sua atividade real, e vimos que tudo o que o eu comporta se caracteriza inegàvelmente como "meu". Em face do eu aparece o não-eu, que me é impossível perceber como "meu"; é o "outro",

o mundo "exterior". A oposição se precisa desde que se nota que o eu consciente implica o pensamento e o livre arbítrio. Com efeito, à medida que o eu exerce sua *liberdade*, êle se sente e sabe-se *desligado* do não-eu; êle próprio toma decisões; não é uma parte integrada em uma realidade mais vasta; age por conta própria e basta-se. É autônomo em sua ação e, portanto, completo em si mesmo, subsistente: é "um ser".

O eu é limitado pelo não-eu; sua liberdade choca necessàriamente com *limites*.

Isso significa, em primeiro lugar, que o *mundo* no qual se desenvolve minha vida escapa ao domínio de meu querer. Não é um decreto consciente e livre de minha vontade que se encontra na origem dêsse mundo, nem tampouco sou a razão de sua conservação na existência. As coisas exteriores me são "dadas" como "fatos", achando-se colocadas diante de mim como fenômenos, cuja objetividade me vejo forçado a verificar e admitir.

Ademais, não posso subtrair-me à *ação física* do mundo que me rodeia. Ela encerra estreitamente o surto de minha vida e faz sentir seu pêso sôbre tôdas as formas de minha atividade. A consciência, que é uma vida intelectual e livre, desperta no quadro da experiência sensível, da qual permanece inseparável; o que vale dizer que ela apresenta igualmente um aspecto sensível. De fato, tenho consciência de ver, de ouvir, etc., ainda que a ação dos sentidos pertença ao corpo humano, que está submetido ao determinismo das leis físicas. O eu, que guarda a sua identidade em todo o decurso da vida e cuja realidade aparece, por isso mesmo, como subtraída à relatividade do tempo e do espaço, informa e anima a atividade sensível, medida pelo tempo e espaço; as assimila e as penetra com sua própria luz: o eu é um sujeito que "se sente vendo e ouvindo". Entretanto, essas operações não perdem, nem por isso, seu caráter sensível e material, de sorte que o eu consciente se acha verdadeiramente comprometido no mundo material e, na medida em que tal coisa se verifica, está submetido à lei necessitante da matéria.

A identidade permanente do eu atesta sua unidade indivisível. Se contém elementos irredutíveis, êstes se unem a tal ponto que se compenetram, imprimindo cada um seu caráter próprio a todo o eu. Assim é que as operações sensíveis, do mesmo modo que a inteligência, participam da identidade

da consciência, e, doutro lado, o pensamento sofre em si mesmo o contragolpe da dispersão material própria dos sentidos. Portanto, êste pensamento não atingirá nunca uma visão ao mesmo tempo total e límpida do real, tendo que resignar-se a recorrer à longa e penosa via da abstração e do discurso para lançar alguma luz sôbre os dados da experiência. O eu do homem neste mundo jamais será só um eu pensante, pois que não lhe é dado despojar-se do conjunto das sensações; ora, estas constituem uma franja opaca que perturba a visão do espírito e se opõe a uma intelecção francamente esclarecedora.

É pelas mesmas razões que a vontade não chega a imprimir à vida, de uma vez por tôdas, uma direção calma e regular que assegure definitivamente seu destino total. Porque a vontade não pode afirmar-se senão através de tendências instintivas, e é preciso que se isente delas para lhes impor sua ascendência. Daí ter de travar o eu uma luta interior e fazer esforços constantes a fim de submeter e utilizar ao máximo as fôrças da vida sensível.

De resto, a consciência, considerada como a apreensão vivida do eu, sofre sem cessar o efeito das condições variáveis da existência corporal. A saúde, a doença, o sono, a velhice afetam-na de maneiras diversas, ora intensificando-a, ora diminuindo-a ou extinguindo-a. Mesmo nas condições mais satisfatórias, a consciência contém regiões obscuras. O trabalho dos sentidos e da imaginação é cheio de incógnitas. Quanto às tendências e aos sentimentos, ocultam muitos mistérios. É só nas operações da inteligência e do livre arbítrio que o eu se vê e se possui verdadeiramente.

Além disso, há um fator interno que coarcta a vontade: é a *realidade do próprio eu.* O ato de consciência me põe em face da realidade que sou, como um "fato", um "dado" que se constata. Não tenho consciência de ser autor de meu ser; despertando para a vida, vejo-me atirado na existência, no meio do mundo, e jamais poderia mudar de forma alguma êsse fato. Meu ser e minha natureza escapam à minha liberdade, condicionam a minha atividade livre, e, neste sentido, são uma realidade "objetiva", à qual não me posso subtrair. Assim, pois, o eu é ao mesmo tempo natureza e liberdade. Enquanto natureza, participa do não-eu, do "outro", e está

sujeito à sua lei. Sua autonomia fica por isso reduzida. É em si mesma que a vontade livre é limitada e comporta uma dependência. A liberdade humana não pode, pois, desdobrar-se infinitamente: topa de todos os lados com uma resistência, em si própria e no mundo exterior.

Concluamos. Nossa consciência afirma-se com uma evidência e uma fôrça inegáveis. É, em primeira linha, a apreensão vivida do eu que manifesta sua permanência espiritual e sua autonomia no exercício do pensamento e da vontade. A sensibilidade, embora sendo orgânica, não extingue essa consciência; pelo contrário, ela se apóia na consciência e nela se deixa integrar; de outro lado, como pertence à ordem física, sobrecarrega a vida do espírito, entravando-o e obscurecendo-o. A natureza, donde procede nossa atividade intelectual, não depende de nós, nem em seu ser, nem em sua essência. Ela se expande, contudo, em um movimento livre e autônomo. Por êsse desenvolvimento consciente e livre, o ser se conhece, se determina, se possui; sua atividade é tôda imanente e lhe pertence como propriedade sua, ou seja, o próprio ser que age se pertence verdadeiramente, em sua existência, como em sua ação: é um ser completo e subsistente.

A distinção entre êsse ser e a realidade ambiente aparece, pois, como real e fundamental. O ser subsistente confere à sua atividade um sentido e um valor que lhe são próprios, admitindo a responsabilidade por ela, agindo como *pessoa*.

Que conterá o mundo que rodeia a pessoa que sou? Coisas disseminadas no espaço, plantas e animais de tôda espécie, com as quais entro em contato por meio do corpo. Seria necessário um estudo aprofundado para determinar a natureza e as relações de tudo isso.

O mundo contém ainda certos viventes cujo comportamento explico desde que os considero como homens, constituindo cada um dêles um eu consciente, exprimindo fisicamente, por sua atitude e seus gestos, a vida interior pessoal de que têm consciência. Sou, aliás, levado a adotar essa convicção pelo caráter social que possuo por natureza. A tendência que sinto para a vida social concorda com os dados que me fornece a experiência da vida: estou certo de que há *homens*, com os quais posso travar relações e entender-me, e com quem constituo, sôbre essa base espiritual, uma comunidade humana.

É aqui que se manifesta claramente esta verdade, que há vários sêres. Porque, dado que existem homens, os quais se me assemelham enquanto sou dotado de vida consciente, devo admitir que cada um dêles é o autor de atos livres, atos que não procedem senão dêle e dos quais êle é único responsável. O que significa que cada homem é um ser autônomo, suficientemente completo e independente dos outros para atuar por si mesmo, isto é, para subsistir e se desenvolver em si mesmo: *cada um é "um" ser.*

Para estabelecer essa verdade, poder-se-ia partir da análise de certos sentimentos humanos, tais como: a amizade, o amor, o ódio, a simpatia, o tédio, o remorso, a vaidade, o orgulho, etc. Muitos filósofos contemporâneos, sobretudo os fenomenólogos e os existencialistas, seguem tal caminho. Suas descrições e suas teorias adquirem assim um caráter bem vivo, e o conjunto de seus sistemas apresenta uma forte tonalidade afetiva, em consonância com os sentimentos cuja análise dá origem a suas indagações. Qualquer que seja, porém, o sentimento descrito e estudado de preferência a outros, implica sempre, de um lado, uma afirmação de existência e de atividade *pessoais*, e, do outro, uma afirmação de *finitude* que se manifesta em uma atitude de afeição, oposição, dependência ou necessidade em relação a outros sêres. Em tôda a sua vida sentimental, o homem surge como uma *pessoa* que vive *em presença de outras pessoas humanas*, no quadro do *mundo material.*

2. Detenhamo-nos nestes primeiros dados para algumas *considerações metafísicas.*

A experiência humana, tal como acabamos de descrevê-la, surge e se desenvolve no cerne da realidade existente: é sempre uma apreensão de ser. Em todo ato de consciência o eu se manifesta a si próprio como um eu real e existente; experimenta seu próprio *ser*, assim como seu contato imediato com o *ser* do não-eu.

Semelhante experiência importa, antes de tudo, em uma *afirmação de ser.* Ela "assegura" que o ser se impõe a nós pelo fato inegável de sua presença, declarando "firmemente" que o ser está aí.

Essa afirmação é *direta*. Não se funda nem num raciocínio nem no testemunho de outrem ou num conteúdo de representação, mas ùnicamente na *presença* do ser do eu e do não-eu. Afirmação incontestável, pois que há uma identidade manifesta entre o eu existente e o eu consciente, e essa ausência de intermediário, de distinção mesmo, exclui tôda possibilidade de deformação e de êrro; quanto à presença do não-eu, está ela indissolùvelmente ligada à consciência da limitação do eu, sendo direta e imediata. Por isso mesmo, jamais pode alguém duvidar da sua própria realidade [10], nem do mundo de coisas no meio das quais existe [11].

É também uma afirmação *categórica*, exprimindo o caráter *absoluto* do ser. Desde que esbarramos contra a realidade, afirmamo-la como um fato incontestável, verificado uma vez por tôdas. Assim, sinto que vivo e que existo, e conjuntamente percebo com evidência que enquanto existo é impossível que eu não seja; nunca, em hipótese alguma, poderia ser verdade dizer que não existo neste momento: eu existo, é forçoso admiti-lo sem restrição alguma. Trata-se, pois, de uma verdade que não é hipotética, mas sim incondicional, absoluta. Ora, nós não a afirmamos senão devido à realidade que nos é presente. É essa realidade que possui uma solidez inabalável, uma consistência perfeitamente definitiva, um valor absoluto. O mesmo se diga de tôda existência: sejam quais forem sua natureza e sua duração, ela inscreve na realidade seus traços indeléveis e se impõe para sempre ao espírito. O ser é. Por sua virtude própria, sua "virtus essendi" [12], exclui radicalmente, sem condição ou restrição de espécie alguma, tudo quanto se opusesse a êle e tendesse a justificar uma afirmação diferente. Fora do ser não há mais que o nada, não existindo, portanto, qualquer coisa que possa condicioná-lo. O ser fir-

---

10. "Nullus potest cogitare se non esse cum assensu. In hoc enim quod cogitat, percipit se esse", S. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 12, ad 7.

11. Isso não quer dizer que se possa definir exatamente a natureza dessas coisas.

12. STO. TOMÁS DE AQUINO, In *De divinis nominibus*, c. V, lect. 1 (edição *Opuscula omnia*, por P. MANDONNET, Paris, 1927, t. II, p. 486). *De malo*, q. 16, a. 9, ad 5. Cf. *Summa contra Gent.*, l. I, c. 28: "*Virtus essendi..., essendi potestas..., posse essendi...*".

ma-se em sua própria fôrça inabalável e irresistível; é completo em si mesmo, basta-se a si próprio — é "absoluto".

Alguns crêem inútil querer descobrir o absoluto nos dados da experiência, visto que êstes são contingentes. Isso não passa, entretanto, de uma afirmação gratuita. Em primeiro lugar, impõe-se uma observação preliminar. A contingência ontológica das coisas não é, de modo algum, de evidência imediata; não constitui o ponto de partida da reflexão metafísica, e só se terá o direito de afirmá-la ao cabo de uma prova devidamente estabelecida. De resto, seja a realidade contingente ou não, o fato é que a sua existência se afirma de maneira pròpriamente irrecusável e definitivamente inegável, manifestando um valor de ser que é absoluto, impondo-se a tudo e a todos. No caso de ser contingente essa realidade — mais tarde esforçar-nos-emos por provar que ela assim é — pôr-se-ia o problema de saber como o ser contingente pode manifestar uma consistência absoluta. Não se pode prejulgar tal questão. Mas, em todo caso, seria um vício de método rejeitar dados imediatos, sob pretexto de poderem levar-nos a problemas insolúveis.

Por enquanto limitamo-nos a salientar o caráter absoluto do ser no sentido geral que acabamos de indicar. Quando dizemos que o ser é absoluto queremos significar que, considerado como ser, não é relativo "a outra coisa que não êle" (uma relação com êsse não-ser só poderia ser uma ausência de relação); que, em nenhum sentido, em nenhuma ordem e de modo algum, o ser pode referir-se a qualquer têrmo exterior; e que, *a fortiori*, não pode depender de nenhuma condição extrínseca (o "além do ser" designa o puro nada) [13].

---

13. O sentido do têrmo "absoluto" toma-se muitas vêzes de um ponto de vista muito relativo. De um modo geral, absoluto significa *não-relativo*. Empregando-se "relativo" para designar certa espécie de relações, tudo o mais se chamará "absoluto". Êste absoluto, porém, conterá muitos elementos que não são absolutos sob todos os aspectos, *simpliciter*, mas sòmente num determinado sentido, *secundum quid*, a saber, enquanto diferem de tal espécie de relação. No sistema aristotélico, por exemplo, convindo-se em chamar "relativo" o predicamento *ad aliquid*, os predicamentos substância, quantidade e qualidade serão cognominados categorias "absolutas"; se se diz "relativo" todo *acidente*, porque o acidente não tem realidade senão por sua relação com a substância, só o predicamento da substância será chamado

Dizemos, pois, que só há o domínio do ser, o qual se basta e deve explicar-se integralmente pelo que êle é em si mesmo, pelo que contém[14].

A expressão "é" se presta a equívoco. Pode servir para salientar o caráter absoluto do ser, mas muitas vêzes se emprega também para significar especialmente certos aspectos relativos que se encontram no próprio ser, sendo da maior importância distinguir cada caso.

O presente do verbo "ser" opõe-se ao passado e ao futuro, indicando o momento "presente do tempo", aquêle em que atualmente tenho consciência de existir, e que se acha em uma relação definida com os momentos anteriores e com os que estão ainda por vir. Nesse sentido, ao dizer-se de um ser que "êle é", insiste-se na *relatividade* temporal que o caracteriza.

O que existe no momento presente do curso temporal possui um "valor de ser" que não vigora só para êste momento, mas também para todos os outros. É "absolutamente" verdadeiro dizer que "isto existe no momento presente". Em outras palavras, essa verdade vale não só para o presente, mas para todos os tempos: "sempre" continuará verdadeira a afirmação de que "isso existiu nesse momento". O valor desta verdade

---

"absoluto", ao passo que os nove outros serão predicamentos "relativos". Em um caso e no outro, a oposição do relativo e do absoluto se dá nos limites do ponto de vista particular em que nos colocamos, *secundum quid*. Mas, se ultrapassarmos todo ponto de vista particular para considerar as coisas de maneira total, *simpliciter*, sem nenhuma restrição, a palavra "absoluto" ficará reservada para o que não pode, em sentido algum, reduzir-se ao relativo, por não poder achar-se em relação com nenhum outro têrmo, transcendendo, portanto, tôda relatividade: é neste sentido que o ser é um valor "absoluto", *absolutum simpliciter*, porque transcende todo limite, tôda relação.

14. Outra coisa seria considerar as condições "intrínsecas", a multiplicidade interna, a lei constitutiva do domínio do ser. Êsse é precisamente o objeto das investigações metafísicas. A existência efetiva do ser será necessária e se-lo-á totalmente, ou será o ser compatível, todo ou em parte, com a contingência? A relação do ser com o conhecimento (que tem de ser "interna ao ser", sob pena de identificarem-se o conhecimento e o puro não-ser, em outros têrmos, sob pena de negar o conhecimento) requererá o conhecimento atual, constitutivo da realidade? Essas e outras questões serão objeto de exame ulterior.

não desaparece com o momento presente, não muda com o fluxo do tempo e transcende a relatividade do tempo: é "absoluta".

Ora, êste valor absoluto que o ser do momento presente possui é comum ao ser de todos os momentos. É tão falso asseverar que o que se passará no futuro não será, como pretender que o passado não tenha existido. E se fôr preciso admitir que haja o ser puramente possível — a questão será examinada depois — é "absolutamente" verdade dizer que êle é possível. Sempre e em tôda parte se manifesta a mesma solidez inabalável do ser. Temos que distinguir, sem dúvida, muitos tempos, modos e formas diferentes: cada um "é" à sua "maneira", a qual é relativa aos outros, mas é sempre um valor de ser absolutamente inegável que êle possui, a seu modo.

O verbo "ser" conjuga-se em modos e tempos diferentes, de forma a se aplicar a tôdas as situações particulares. Trata-se, porém, sempre do mesmo verbo; é sempre o valor absoluto que êle significa, e é a êsse valor que suas diversas formas se referem.

A forma "é", do indicativo presente, enquanto forma particular que se opõe a outros modos, tempos e pessoas, exprime o "valor absoluto de ser", conotando um "modo de ser" especial e relativo. Mas podemos empregá-lo também para indicar, sem mais, o valor de ser, que é comum a tudo. O que era, é ser, tanto quanto o que é neste momento, o que será, o que teria podido e o que poderia ser. De tudo isso deve dizer-se que "isso é", que isso se acha inscrito *absolutamente* e para sempre no ser. É neste sentido *matafísico* que dizemos que o *ser* é e que cada coisa *é ser*. Ao ser, tomado formalmente neste sentido absoluto, opõe-se o que não se refere de maneira alguma ao verbo "ser": o que não é, não foi, não será e não poderia ser de forma alguma; em suma, o não-ser absoluto, o impossível.

O ser engloba tudo, pois que só se opõe ao nada absoluto. Não ao modo de um receptáculo, distinto das coisas que contém, mas sim, ao contrário, como o tudo de cada coisa. Identifica-se, portanto, com o que há de mais íntimo em tôda

realidade[15], com o valor fundamental de tôda perfeição[16]. É o ato constitutivo no qual a natureza própria de cada sujeito vem inscrever-se[17]. Seu valor absoluto, do qual nada se poderia afastar sem perder todo sentido, penetra tudo, é onipresente, assegurando assim a unidade básica de tôdas as coisas[18].

Por isso também tôda idéia se refere ao ser. Homem significa o ser humano, Deus quer dizer ser divino, sábio é ser sábio. Na medida em que a idéia se desviasse do ser, não significaria mais nada e não seria uma idéia. E tôda afirmação deve reduzir-se à única afirmação do ser, sob pena de não atingir mais nada, de ser uma negação de afirmação. É a idéia de ser, implicando a afirmação absoluta de ser, que serve de fundo e como que de material para tôda inte-

---

15. "Esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur". S. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 4, solutio.

16. "Hoc quod dico *esse* est inter omnia perfectissimum... Hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum". ID., *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

17. "Ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est". ID., *Summa theologica*, I, q. 4, a. 1, ad 3. "Unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu; et sic nulla forma est nisi per esse". ID., *Quodlibetum* XII, q. 5, a. 5. Ver depois, Seção II, cap. primeiro, § 1, n. 6, a importância dessa concepção na filosofia de S. Tomás.

18. "Non potest autem esse, quod ens dividatur ab ente inquantum est ens: nihil autem dividitur ab ente nisi non ens". ID., *In Boethii De Trinitate*, q. 4, a. 1.

AIMÉ FOREST mostra muito bem (cf. *Consentement et création*, coleção Philosophie de l'esprit, Paris, 1944) como a primeira idéia que a metafísica considera é a do absoluto, que implica antes de tudo a idéia da interioridade. O absoluto penetra e envolve tôdas as coisas, exigindo, portanto, a radical explicação delas. A metafísica procura descobrir êsse princípio explicativo, do qual participa o fundo mesmo da experiência. É ao que tendem o idealismo metafísico, o atualismo e a metafísica do valor; mas isso só será plenamente realizável em uma metafísica do ser, pois o ser é o valor absoluto, inteligível por si, transcendental, de que, portanto, tôda realidade participa e devido ao qual tudo está incluído numa só ordem, devendo tudo se explicar por uma fonte de ser única e absoluta.

lecção. Ela é transcendental[19], no sentido de se aplicar a tudo sem exceção[20].

3. Entendendo-se por metafísica a disciplina filosófica que visa descobrir a explicação fundamental do conjunto dos sêres, encontra-se aí o *objeto formal* que lhe convém: será uma metafísica do *ser*, uma "ontologia".

Com efeito, como a idéia do ser é transcendental, engloba tudo em um só relance. Dêsse ponto de vista podem-se pôr questões concernentes ao conjunto das coisas. Por outro lado, o ser é absoluto, não podendo referir-se a outra coisa que fôsse anterior e mais fundamental. O ponto de vista absolutamente universal do ser é, pois, também um ponto de partida absolutamente primeiro, que, ao mesmo tempo, fornece um ponto de apoio absolutamente irrefragável.

---

19. A palavra "transcendental" é empregada aqui no sentido que lhe dão os escolásticos, sobretudo desde Suárez, para designar a extensão absolutamente universal de certas idéias, tais como a idéia de ser.

O verbo "transcendere" usa-se na escolástica a fim de indicar que um têrmo ultrapassa um outro por pertencer a uma ordem superior. Nesse caso há uma diferença de ordem, não só de grau, e é impossível passar de um ao outro por um desenvolvimento em linha contínua. É nesse sentido que Deus "transcende" a criatura e o espírito "transcende" a matéria. Na mesma acepção a idéia de ser "transcende" os gêneros e as espécies, porque sua extensão, que engloba tudo, é irredutível à extensão limitada das espécies e gêneros, o que quer dizer que é impossível passar progressivamente da extensão das categorias à extensão ilimitada da idéia de ser.

A palavra "transcendente" reservar-se-á para uma "realidade" que transcende uma outra; Deus, por exemplo, é um Ser transcendente. "Transcendental" será empregado para qualificar as "idéias" cuja extensão abarca tudo; por exemplo, as idéias transcendentais do ser, da unidade, da verdade, e do bem. Kant conhece êste sentido do têrmo "transcendental", tratando dos transcendentais na *segunda* edição da *Crítica da razão pura*, Analítica dos conceitos, cap. I, seção 3, § 12 (trad. de A. Tremesaygues e B. Pacaud, 2.ª ed., Paris, 1944, pp. 98-99). Além disso, deu aos vocábulos "transcendente" e "transcendental" novas significações enquadradas em seu sistema. Os filósofos modernos em geral conservaram essas significações de origem kantiana ou, pelo menos, sentidos análogos. Cf. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2.ª ed., Paris, 1928.

20. A *diferença de extensão* entre a idéia transcendental de ser e as categorias estabelece entre elas uma *diferença de natureza* e não só de grau, porque não se passa gradualmente do finito ao infinito: a idéia de ser "transcende" as categorias. A natureza desta idéia será examinada depois.

De tudo isso se concluirá que o valor da metafísica não repousa, afinal de contas, sôbre a estrutura formal e subjetiva do espírito humano, como tampouco deriva da natureza particular dos dados empíricos que podemos atingir nos estreitos limites da experiência, mas sim contém o valor absoluto de ser, o qual se revela inevitàvelmente a todo homem que toma consciência de sua atividade.

4. Tudo é *ser*, o eu e o não-eu, tôda a realidade dêles e cada uma de suas partes. Em tudo se manifesta o ser como valor absoluto, nem mais nem menos, porque alguma coisa é ou não é, sem meio têrmo.

Ora, o eu age de um modo autônomo, possuindo em si mesmo o necessário para existir. Dessa perspectiva, êle não é sòmente uma parte de um todo que é e que age, mas é por si mesmo um todo real e ativo, um ser total, *um ser completo.*

Entretanto, não é o tudo do ser, não contém tôda a realidade, pois que há ser fora dêle, a saber, o não-eu. Há *vários sêres.*

Em seu ser, o eu se distingue dos outros. É de outro modo que êles, tem uma maneira de ser que lhe é própria, um *modo de ser* "particular". Daí dizer-se que êle "participa" do ser.

Participar, ou ter parte no ser, não significa, pròpriamente falando, formar uma "parte de ser", pois que cada um dos participantes é um ser completo e total. Contudo, há uma certa analogia entre a ordem das partes e a dos participantes: uma parte está necessàriamente contida na ordem dos sêres particulares [21]. Mas, ao passo que a parte não tem subsistência nem autonomia alguma — não é ela que atua e que existe, mas sim o todo que a contém — o participante é um ser subsistente e completo, e é êle pròpriamente quem é e quem age.

Como o ser particular não é tôda a realidade, êle é "parcialmente" [22]. Mas isso significa que "tem parte" no ser,

---

21. "Est autem participare *quasi partem capere*". S. TOMÁS DE AQUINO, *Boethii De hebdomadibus*, lect. 2 (ed. *Opuscula omnia*, por P. MANDONNET, Paris, 1927, t. I, p. 172). Cf. *Comment. in Epistolam ad Hebraeos*, c. VI, lect. 1.

22. "Et ideo quando *aliquid particulariter recipit* id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud". ID., *In libr.*

e não que "é uma parte" ou que não é senão "em parte". Dir-se-á, sem dúvida, com razão, que um ser "particular" é um ser *finito*, mas, sendo também um ser completo, um ser subsistente, sua limitação deve entender-se de outro modo que a limitação própria a uma "parte", a qual, por definição, não constitui um todo completo.

Também se diz que o ser particular, que é limitado, é um ser *imperfeito* [23]. De fato, não contém os "outros" sêres particulares, não possui a perfeição dêles e, portanto, não encerra tôda perfeição. Assim, não sendo totalmente perfeito, é imperfeito. Mas, ainda uma vez, isso não pode significar que êle seja "inacabado" em si mesmo, nem que a perfeição dos outros lhe "falte". Essa imperfeição não é, pois, uma desordem, um "mal". Não se pode pretender que o ser particular seja imperfeito no sentido de mau, sob pretexto de que não possui a bondade e a perfeição dos outros. O ser particular é uma realidade subsistente, não lhe faltando nada para ser; é, pois, ontològicamente completo e acabado, e nesse sentido inteiramente em ordem, bom, perfeito. Possui seu modo de ser próprio e os outros modos não lhe convêm; êstes não se poderiam acrescentar ao seu para o perfazer intrìnsecamente. A perfeição de cada ser particular está em ser perfeitamente êle próprio, distinguindo-se assim de qualquer outro. Se falamos de imperfeição, precisamos tomar cuidado em não confundi-la com a que caracteriza tôda "parte" de ser. A imperfeição ontológica de um ser particular, acabado e subsistente, não pode, em absoluto, significar o inacabamento ontológico dêsse ser, mas apenas indica que a sua perfeição própria distingue-se necessàriamente da dos outros. A perfeição de um não pode conter a do outro, e, por conseguinte, é exatamente por causa de sua natureza,

---

Boethii De hebdomadibus, lect. 2 (ed. P. Mandonnet, t. I, p. 172). "Nam participare nihil aliud est quam ab alio *partialiter* accipere". *Comment. in libros De caelo et mundo*, l. II, lect. 18. "Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero *non totaliter* est aliquid, habens aliquid aliud adjunctum, proprie participare dicitur". *Comment. in I Metaphys.*, lect. 10 (ed. Cathala, p. 54, n. 154).

23. "Participative (aliquid convenit alicui) quod excedit suam naturam sed tamen aliquid de illo participat, sed *imperfecte;* sicut intellectuale homini quod est suprarationale, et est essentiale angelorum, et idem aliquid participat homo". ID., *Comment. in ad Colossenses*, c. I, lect. 4.

de sua lei natural, que ela não pode conter totalmente a perfeição da ordem ontológica [24].

O conjunto dos sêres forma a ordem fundamental, porque o valor de ser, do qual todos os sêres participam, é "absoluto", de forma que êsse valor não pode mais se "referir" a uma fonte mais profunda de participação [25].

A participação, no plano do ser, constitui o problema metafísico por excelência, porque concerne precisamente ao objeto formal da metafísica.

Quando é que um problema se põe? Tôda vez que diversos dados, cujo nexo não se vê, se apresentam em conjunto. E o problema está resolvido desde que se descobre o princípio da união dos mesmos dados. Ora, o ser manifesta propriedades que parecem incompatíveis em um só sujeito. Eis por que apresenta dificuldades.

Primeiramente, o ser possui um caráter *absoluto*: não se opõe a nada, penetrando, portanto, e envolvendo tudo. Usando de uma comparação, diremos que, como os atos e estados do eu consciente não são outra coisa senão o próprio eu, também tôdas as coisas, sejam quais forem, pertencem ao ser e nada são fora dêle.

Mas, ao mesmo tempo, o ser manifesta *relatividade*, pois que o real fraciona-se em unidades múltiplas que participam tôdas do ser. Retomemos a comparação a fim de sublinhar a diferença dos casos. O eu comporta uma multiplicidade de atos e estados, mas nem por isso fica multiplicado: permanece sempre um só e o mesmo eu, não passando seus atos e estados múltiplos de elementos da sua estrutura interna. O valor de ser, ao contrário, reencontra-se em sêres múltiplos, e êstes não se fundem, de maneira alguma, em um mesmo sujeito, visto que cada um é autônomo e subsistente. É verdade que pertencem a uma mesma ordem de participação, constituindo, pois, uma unidade. Mas é precisamente uma unidade de ordem, e as relações que entrelaçam os sêres

---

24. Os problemas relativos aos modos particulares, sua limitação e sua imperfeição, serão postos e estudados a seguir.

25. "Ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat". S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio de anima*, a. 6, ad. 2. Cf. *De malo*, q. 16, a. 9, ad 5. *Summa theologica*, I, q. 2, a. 3, *quarta via*, pelos graus do ser.

não suprimem, de nenhum modo, a subsistência de cada um dêles, porque cada elemento dessa ordem participa individualmente do valor de ser, possuindo-o como propriedade sua.

Os dados do problema estão, pois, firmemente estabelecidos: o valor de ser é absoluto e há sêres subsistentes; em outros têrmos, a participação no ser é um fato inegável. Mas como compreender que o *absoluto* possa aliar-se ao relativo, que a *unidade* do ser não se perca na multiplicação dos sêres? Ou então, tomando o problema de outro ângulo, como explicar que *elementos distintos*, integralmente sujeitos a uma ordem real, guardem, entretanto, sua autonomia, constituindo, cada um, um ser subsistente?

A dificuldade está em conservar *ao mesmo tempo* a *unidade fundamental* da ordem e a *subsistência* de seus múltiplos elementos. Que se requer para que se possa conceber sem contradição a "ordem" dos "sêres"? O problema do um e do múltiplo, do absoluto e do relativo, da participação no plano do ser — é o problema básico da metafísica.

A reflexão sôbre a estrutura fundamental da experiência humana forneceu-nos o *ponto de partida* de nossas indagações. Nela, de pronto, apreendemos o ser. E o ser revela uma solidez absoluta. Daí ser êle o *ponto de apoio* naturalmente indicado para uma elaboração filosófica. Ao mesmo tempo, êsse absoluto se afirma como transcendental, fornecendo o *ponto de vista* formal da metafísica. É, pois, sob o aspecto do ser que se deverá tratar o que diz respeito ao conjunto das coisas. Mas como proceder? Que questão se pode formular? O ser jamais se revela sem pôr um *ponto de interrogação*: o problema fundamental se manifesta ao mesmo tempo que o ser, e não há meios de ignorá-lo nem de evitá-lo. Por certo, o ser possui uma solidez a tôda prova e constitui o fundamento absoluto de nossas certezas, mas, por mais estranho que pareça, êle causa dificuldades assim que o abordamos. Apreendemo-lo, sempre, ao mesmo tempo no eu e no não-eu — porque um não nos é dado jamais sem o outro — e não vemos logo como essa multiplicidade e relatividade se possam conciliar com a unidade absoluta do transcendental. Trata-se, pois, de resolver o mistério da participação do ser, descobrindo o princípio absoluto dos sêres e a natureza do liame que os une a êle.

Esforçar-nos-emos, nos capítulos seguintes, por precisar, quanto possível, os dados do problema.

CAPÍTULO II

A ANALOGIA DO SER — A IDENTIDADE DO SER

SUMÁRIO — 1. A origem e a natureza da idéia do ser: idéia universal, concreta e coletiva. — 2. O conteúdo da idéia do ser: a ordem do ser, a proporcionalidade dos sêres. — 3. A atribuição da idéia do ser: a analogia ou univocidade proporcional. — 4. O absoluto e o relativo na afirmação e na negação. — 5. O absoluto e o relativo na identidade.

1. Tôda a atividade psíquica (tanto a tendência e o sentimento como o conhecimento pròpriamente dito) intervém na apreensão concreta do ser. Só pelo conhecimento, porém, que implica o pensamento, chegamos a compreender o sentido e o valor dos dados. Voltando então, por um movimento de reflexão atenta, sôbre a idéia que temos formada da realidade, podemos tomar consciência do que compreendemos e do modo como se fêz a intelecção.

Na apreensão direta do ser atingimos sempre conjuntamente dois caracteres da realidade experimental, a saber, o *valor absoluto de ser,* que essa realidade manifesta, e a *individualidade finita,* por fôrça da qual cada ser particular se distingue dos outros, e pela qual se refere a êles para com êles constituir a ordem dos sêres. Quais serão a origem, a natureza e a estrutura interna de semelhante conhecimento intelectual?

Há diversos sêres. De cada um dêles se deve dizer que é, que é um ser. A idéia do ser é uma idéia universal.

Por outro lado, o ser é absoluto, não havendo têrmo que se lhe possa opor ou referir-se a êle, o que equivale a dizer que cada ser é, e cada um o é sob todos os pontos de vista, ou ainda, que é a realidade individual tôda que, pròpriamente falando, é ser.

Em conseqüência, o conteúdo da idéia do ser é, a um tempo, *universal* e *individual.*

Se a idéia do ser é universal, não será também *abstrata,* como os conceitos genéricos e específicos? Entendamo-nos quanto ao sentido do têrmo "abstração".

De um modo geral, na ordem do conhecimento, abstrair significa separar. Assim, poder-se-ia achar que o conhecimento sensível é abstrativo. Com efeito, cada sentido responde só a certos excitantes, a certas formas de energia — a vista reage a vibrações do éter, o ouvido a vibrações do ar, etc. — com exclusão de muitas outras. Todo sentido opera, pois, uma seleção entre as fôrças físicas que agem sôbre êle, reagindo ùnicamente às que se adaptam à sua estrutura, discernindo-as e abstraindo-as das outras. Mas, o conteúdo das sensações fica sendo sempre material e individual, caracterizado por sua localização no espaço e no tempo: a sensação atinge êste sensível neste momento preciso. Por isso, não se emprega comùmente a palavra "abstrair" para significar êste modo de limitar o conhecimento.

Quando se fala de abstração, trata-se geralmente de conceitos ou noções abstratas. Designa-se com êsse têrmo um conhecimento intelectual que atinge o objeto apenas "de um certo ângulo", sob um certo ponto de vista. É o caso de tôda noção genérica ou específica, como sejam, animal, homem. O caráter individual da realidade — isto "aqui e agora" — não é tomado em consideração, de maneira que o conhecimento, embora atingindo o real, permanece incompleto, e é precisamente êste inacabamento do conhecimento que o têrmo "abstração" exprime. O conteúdo do conceito é um aspecto que foi tirado, separado, "abstraído" das notas individuais do real. Note-se, porém, que um aspecto não é uma parte real do objeto a conhecer; é o objeto "todo", mas "imperfeitamente" compreendido. Ademais, o conceito abstrato é conhecido como tal, ou seja, sabemos que é um conhecimento abstrato e, portanto, imperfeito. Por sua natureza, êsse conceito se refere ao concreto de que foi tirado, e a consciência que temos da imperfeição de semelhante meio de conhecimento nos faz tender, como a um ideal, a um conhecimento perfeito.

No desenvolvimento do nosso conhecimento abstrato, voltamo-nos sempre para novos aspectos que vêm juntar-se aos precedentes a fim de aperfeiçoá-los. Assim, por exemplo, con-

sideramos o homem sucessivamente como material, vivo, animal, racional. Êstes diversos vocábulos não são sinônimos: os conceitos que exprimem são lògicamente distintos, pois seus conteúdos são diferentes. Cada um dêsses conceitos considera um ponto de vista especial do real, cada um se agrupa com os outros e os determina como que do exterior. Mas todos fazem abstração do indivíduo, e indefinidamente se podem adicionar conceitos a conceitos, abstrato a abstrato, sem que jamais se obtenha um conhecimento exaustivo do concreto individual, isto é, do real.

Se tomarmos a abstração neste sentido, a *idéia do ser* não se pode chamar abstrata, porque é transcendental e se aplica a todo o real, de qualquer maneira que o encaremos. O real prende-se ao ser por tudo o que o constitui, e é precisamente enquanto individual que êle "é". O abstrato, como tal, não é: por isso mesmo, não tem sentido senão como um conhecimento imperfeito que, por si, se refere ao concreto. Todo conceito visa o ser: homem significa ser humano; animal, ser animal. Separado dêsse vínculo que o liga ao ser, o conceito é vazio de sentido e desaparece. O ser é a alma de tôda intelecção e o objeto formal da inteligência. Ora, o ser é absoluto, sem oposição possível; a idéia do ser é, pois, transcendental, exprimindo tudo o que é, todo o concreto. Eis aí a razão dêste princípio escolástico: *diferentiae entis sunt formaliter ens*, ou seja, aquilo pelo que os sêres diferem uns dos outros, a saber, a realidade concreta e individual, própria de cada um, é o que rigorosamente é, e isso é o que designa a idéia do ser.

Se a idéia do ser não pode dizer-se abstrata, no sentido determinado que acabamos de indicar, deveremos ver nela uma *intuição?*

Antes de tudo, é necessário fixarmos o sentido desta palavra. Por intuição entende-se, geralmente, a apreensão direta de um objeto percebido na individualidade que o distingue de todos os outros: percebo esta árvore, tenho consciência de me achar neste estado de alma, etc. Sem dúvida, o valor de ser aparece-nos diretamente neste ou naquele dado experimental, mas nós o apreendemos como um valor absoluto e transcendental, englobando em sua extensão a universalidade dos objetos, ao passo que na nossa experiência não atingimos e não distinguimos de modo algum a individualidade de tôdas as coisas. A idéia do ser diz respeito a tudo, sem que nada

nela seja representado ou definido em sua individualidade. Tudo nela se acha compreendido, mas nada reconhecido de um modo distinto. Tudo aí está contido, mas de maneira implícita e permanecendo envolto em obscuridade, de tal sorte que será impossível deduzir dessa idéia as formas individuais dos sêres: *ens actu continet omnia, sed indistincte et confuse.* A idéia do ser não significa tudo senão graças aos modos particulares de ser que contém.

Se a idéia do ser significa o conjunto dos sêres individuais e concretos, não teremos que considerá-la uma idéia *coletiva?* Ainda uma vez, devemos preliminarmente entender-nos quanto ao sentido dos têrmos. Palavras coletivas — como floresta, exército, povo, etc. — designam uma coleção de pessoas ou coisas, convindo a essa coleção tomada em conjunto e não a um ou outro dos elementos que a compõem. Assim, uma floresta é um conjunto de árvores disposto de uma certa forma, mas nenhuma árvore em particular se pode chamar de floresta. Cada árvore pode ser tomada à parte; podemos além disso considerá-la como fazendo parte da floresta. A disposição em floresta é acidental em relação a cada uma das árvores, e é possível fazer abstração disso. Podemos igualmente ter a idéia da floresta sem considerar as determinações individuais desta ou daquela árvore.

É bem diverso o que se passa com o ser. A idéia do ser significa exatamente a realidade concreta e individual de cada objeto em particular e de todos os objetos juntos. Nesse sentido, de nada faz abstração, não sendo pois, em absoluto, uma idéia abstrata. Ela é, entretanto, universal, por ser transcendental: aplica-se a tôdas as coisas, reúne tudo em um só conjunto, a ordem do ser; mas opera essa síntese significando o que é próprio a cada um, a realidade individual. E como a ordem do ser depende do que é próprio a cada um, a saber, sua incomunicável individualidade, não é possível pensar um ser particular sem pensá-lo na ordem dos sêres; em outros têrmos, é impossível abstrair dos sêres concretos a idéia universal do ser. Esta idéia é, portanto, coletiva no sentido de significar o conjunto das realidades particulares, mas atinge ao mesmo tempo o que constitui integralmente cada uma das realidades. Por conseguinte, com a palavra "ser" designa-se não só a coleção de todos os sêres, mas também dizendo-se, de cada membro da coleção, que êle é, no verdadeiro sentido do vocábulo, um ser.

A idéia do ser tem algo da noção abstrata, da apreensão intuitiva e da idéia coletiva. Como a noção abstrata, é universal: forma-se ao contato com um dado e é aplicável a todos os sujeitos. Como a apreensão intuitiva, termina na realidade concreta e individual. Como a idéia coletiva, designa um conjunto de objetos.

Mas, a idéia do ser não é universal da mesma forma que o gênero ou a espécie. Não se limita a significar um aspecto da realidade, e, nesse sentido preciso, não é abstrata; ao contrário, designa o que está além de tôda abstração, aquilo de que derivam todos os abstratos, a saber, o individual concreto. Indubitàvelmente, como o conceito abstrato, a idéia do ser é um conhecimento universal e perfectível — e nesse sentido lato poder-se-ia chamar abstrato[1] — mas a imperfeição da idéia do ser provém da sua obscuridade e não de serem certos aspectos reais considerados como se achando fora de sua extensão, porque isso equivaleria a tratá-los como não-ser, a negá-los.

A idéia do ser atinge o concreto, mas de modo diverso do que o faz a intuição no sentido usual do têrmo. Embora apreendendo os dados presentes, ela os ultrapassa infinitamente, por ser universal e aplicável a tudo.

É, ainda, uma idéia coletiva de um gênero especial, porque não se limita a significar uma ordem que envolve seus têrmos sob um certo ponto de vista sòmente, e que, sob outros aspectos, se vê ultrapassada por êles; pelo contrário, a ordem que ela indica é absolutamente radical e constitutiva de tôdas as coisas, sendo, pois, inseparável destas sob ambos os pontos de vista, o lógico e o real. Uma realidade não é concebível senão como elemento da ordem do ser — e eis por que a marca absoluta do ser se manifesta em tudo o que esta realidade é — e, doutro lado, a ordem do ser não se pode conceber

1. Muitas vêzes se diz que a abstração da idéia de ser é uma abstração *impròpriamente dita*, o que afinal significa não ser pròpriamente uma abstração. Mas, em metafísica, melhor será usar os têrmos em seu sentido *próprio*. Preferimos, pois, dizer que a idéia de ser pode ser chamada uma idéia abstrata, mas no sentido *lato* da expressão, a saber, no sentido de idéia universal e determinável.

fora da realidade constitutiva, própria e individual, de cada um dos elementos nela contidos [2].

A idéia do ser é transcendental, diferindo nisso de qualquer outro conhecimento, sendo uma idéia *sui generis* [3].

Na filosofia escolástica, é clássica a tese do caráter transcendental da idéia do ser, não parecendo constituir objeto de grandes dificuldades. Há muitas idéias universais: a idéia do ser é uma dentre outras. Que inconveniente existiria, portanto, em admiti-la como tal? Muitos, porém, parecem esquecer que a idéia transcendental deve significar "formalmente" o "concreto", e que seu caráter de "universal" não se pode basear em uma abstração. Daí deixarem de considerar as questões que dizem respeito a essa situação excepcional. As idéias universais têm uma extensão que pode ser mais ou menos ampla; quanto a isso, a idéia do ser ultrapassa tôdas as outras, pois que envolve tudo sem exceção: haverá então qualquer dificuldade? Sem dúvida alguma. Porque, depois de estabelecido que a idéia do ser não pode ser posta no mesmo plano que os têrmos "coletivos" ordinários, pois é ainda uma idéia "geral", que, como tôda idéia geral, se aplica a vários sujeitos (no caso, a cada um dos têrmos do conjunto dos sêres) e não só ao conjunto, surge um problema importante: como se pode apreender "formalmente", em uma só idéia, ao mesmo tempo o absoluto e o relativo, o um e o múltiplo, o universal e o concreto? O problema que o caráter transcendental dessa idéia nos faz imperiosamente pôr, constitui o problema fundamental da metafísica.

---

2. ("O ser)... é o todo, isto é, um têrmo cuja compreensão e extensão se confundem". L. LAVELLE, *La dialectique du Monde sensible*, Estrasburgo, 1921, p. XII. Cf. *De l'Être*, Paris, 1928, p. 75.

3. "Estamos, portanto, aqui perante uma verdadeira intuição, uma percepção direta, imediata, não no sentido técnico que os antigos davam à palavra intuição, mas no sentido que podemos aceitar da filosofia moderna. Trata-se de uma visão muito simples, superior a todo discurso e a tôda demonstração, pois que se acha na origem das demonstrações; trata-se de uma visão cuja riqueza e virtualidades nenhuma palavra proferida exteriormente, nenhuma palavra da linguagem pode esgotar nem exprimir adequadamente, e na qual, em um momento de emoção decisiva e como que de fogo espiritual, a alma está em contato vívido, transverberante, iluminador, com uma realidade que ela toca e que dela se apossa. Pois bem, o que afirmamos é que o ser principalmente é que produz uma tal intuição". JACQUES MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* (1932-1933), (Cours et documents de philosophie), Paris, p. 54.

A idéia do ser é uma idéia misteriosa, na qual o conteúdo e a extensão se implicam mùtuamente, a ponto de se passar sem mais do conteúdo (a saber, do valor absoluto) à extensão transcendental, e vice-versa. Assim sendo, se pudéssemos precisar o conteúdo da idéia do ser, seu caráter transcendental estaria de certo modo explicado.

2. O *conteúdo* da idéia do ser, a saber, a ordem dos sêres, pode exprimir-se sob forma de *proporcionalidade.* Trata-se, com efeito, de enunciar, a um tempo, a individualidade própria de cada um dos sêres e sua inclusão integral em uma ordem única.

O conhecimento que se tem de uma realidade particular não é, pura e simplesmente, convertível à idéia do ser, porque, embora se deva admitir que a realidade "é" integralmente, por certo também outros sêres "são". Não se dirá, pois, que ela é o ser, mas, de preferência, que "participa" do ser[4]: ela possui o ser de um modo "particular", diferente da maneira de ser dos outros; possui e revela o valor de ser, precisamente pela realidade que lhe é própria e que é individual a ponto de ser incomunicável com os outros. Daí resulta que um ser particular não se poderia conceber de um modo simples: devemos sempre pensar que êle "é" e, ao mesmo tempo, que seu "modo" de ser lhe é próprio. Entretanto, êsses dois elementos pensados referem-se necessàriamente um ao outro e permanecem indissolùvelmente ligados; porque o liame que os une não vem acrescentar-se àquilo que são em si mesmos, mas, ao contrário, os constitui integralmente. Com efeito, o "ser" desta realidade não se acha de forma alguma fora da individualidade que lhe é própria, e, por outro lado, sua "individualidade" tira todo seu sentido do valor de ser que ela contém.

O conhecimento de um ser particular implica, pois, a "proporção", ou relação, de um modo particular e do seu ser. O mesmo se diga de todos os sêres particulares: nesse ponto, todos são iguais achando-se em situação absolutamente idêntica. A ordem do ser forma, portanto, uma "proporcionalidade", uma proporção de proporções: um primeiro ser é constituído pela relação entre seu modo e seu ser, bem como

4. Cf. o que ficou dito no cap. I, n. 4.

um segundo é constituído pela mesma correspondência, o que se repete em cada um dos outros.

Seria um grande êrro aplicar a essa proporcionalidade processos matemáticos. Ela não é solúvel, nem pode levar a um resultado, porque não se funda sôbre uma abstração. Como acima salientamos, os têrmos de cada uma dessas relações concernem à realidade integral e concreta de pensamento que delas temos: a relação não pode abstrair dos têrmos, nem os têrmos se conceberem senão unidos. A proporcionalidade dessas relações exprime, pois, apenas a estrutura interna do conteúdo da idéia transcendental do ser; êste conteúdo é o conjunto dos sêres, a ordem concreta dos sêres, e não um aspecto abstrato da realidade. A proporcionalidade do ser significa que cada ser "participa" do ser, que êle não poderia ter consistência fora da ordem de participação que reúne todos os sêres sem exceção.

3. Se a idéia do ser se forma de outro modo que os conceitos genéricos e específicos, é evidente que sua atribuição aos diversos sujeitos a que convém deve diferir da atribuição dos conceitos pròpriamente abstratos. Como então pode a idéia universal e concreta do ser exercer a função de atributo? A teoria da *analogia* nos ajudará a responder a essa pergunta. Para situar a analogia do ser, recapitulemos algumas noções a respeito da analogia em geral.

Notemos, antes de tudo, que a analogia se refere às idéias "universais" usadas como predicados.

Tôda idéia universal pode repetir-se e ser dita sucessivamente de numerosos sujeitos, guardando seu sentido próprio. Seja o conceito do homem: pensei-o ontem, penso-o ainda hoje; formei "duas vêzes" a "mesma" idéia. Duas vêzes, quer dizer que ocorreram em mim dois "atos" psicológicos diversos, porque o dia de ontem difere de hoje, e o ato de pensamento que se realizou ontem não pode confundir-se com o que se efetua neste momento. Entretanto, sob um outro aspecto, êsses dois pensamentos não fazem senão um, porque têm a mesma "significação", o mesmo "conteúdo": tive duas vêzes uma só e mesma idéia, a do homem. Assim, pois, a atividade intelectual, submetida ao tempo como tudo o que há no homem, escapa, sob certos aspectos, ao curso do tempo e o transcende, como atesta o conteúdo imanente do pensa-

mento. Do mesmo modo que o eu conserva sua identidade através de tôda a evolução da vida consciente, também as idéias formadas pelo eu perduram imutáveis e conservam sempre o seu sentido.

Uma idéia nunca tem mais que um significado: é unívoca. Falar de uma idéia com sentidos múltiplos é o mesmo que falar de um círculo quadrado.

Há palavras e gestos de duplo sentido: são símbolos equívocos. São sinais sensíveis, materiais, servindo para exprimir um pensamento, um estado de alma ou uma tendência da vida interna e consciente. Não podemos comunicar nossos dados de consciência a outrem senão tomando o corpo por intérprete. Eis porque estabelecemos uma ligação entre os fatos psíquicos, estritamente pessoais, e certos fatos físicos que constituem o comportamento corporal (mímica, movimento, linguagem falada ou escrita), de modo a significar os primeiros pelos segundos. No comportamento encontram-se elementos que traduzem espontâneamente certos estados de alma, e outros que apenas têm um sentido puramente convencional. Ora, é claro que a um mesmo sinal convencional podem ligar-se sentidos diversos. Assim é que, em uma reunião, o indivíduo pode levantar-se para exprimir seu respeito e pode fazê-lo igualmente em sinal de protesto. Do mesmo modo, há palavras equívocas: por exemplo, "lama", que significa lôdo, um sacerdote budista ou um animal dos Andes.

Não pode, porém, haver idéias com sentido múltiplo, porque uma idéia não é uma realidade à qual, por acréscimo, se junta um significado, mas sim uma realidade espiritual cuja natureza (e, por conseguinte, unidade) consiste inteiramente no conteúdo da sua significação. Ela se define pelo sentido que tem, pois é por êsse sentido que é tal idéia determinada. Idéias com sentidos diferentes são, por isso mesmo, idéias diferentes, e uma mesma idéia não pode equivaler senão a uma só significação de pensamento.

Na atribuição das idéias universais a seus sujeitos temos que distinguir vários casos.

Tratando-se de conceitos pròpriamente abstratos — genéricos ou específicos — a situação é relativamente simples. Desde que tais conceitos são fruto de uma abstração, seu significado não inclui as notas individuais dos sujeitos. Definem-se sem as levar em conta e podem ser considerados em si mesmos, *absolute*, fora das relações que os ligam aos sujeitos concretos. São lògicamente "separados", abstraídos dos seus

sujeitos, e se mantêm, por assim dizer, a igual distância de todos os seus "inferiores". Sua univocidade é, portanto, "absoluta", já que seu sentido se define independentemente das relações que podem ter com os diversos sujeitos. Por conseguinte, êsses conceitos abstratos sempre se dirão de seus inferiores de um modo idêntico, pois que não são afetados em si próprios pelas notas individuais dos sujeitos. Pedro é homem, Paulo é homem: o atributo "homem" diz-se da mesmíssima maneira nos dois casos, precisamente porque na formação dêsse conceito se fêz abstração do que é próprio de Pedro ou de Paulo.

Logo que nos afastamos da univocidade "absoluta", temos a univocidade "relativa", proporcional, que se chama a *analogia.*

Em vários casos considerados comumente como sendo de analogia, esta é mais aparente do que real.

Tomemos o exemplo clássico, tirado de ARISTÓTELES: o predicado "são", como sinônimo de "sadio", "salutar", "saudável". A sanidade é o estado do organismo cujas funções não estão perturbadas por nenhuma doença, como quando dizemos que um homem goza de saúde. Tal disposição do corpo depende de um grande número de condições exteriores. Ora, o atributo "são", ou algum de seus sinônimos, diz-se também de todos êsses fatôres externos: do ar, da alimentação, de uma região, etc. Ninguém se engana quanto ao sentido dessas expressões. Todos sabem que nem o ar, nem a alimentação, nem uma região podem ter a sanidade como o homem; mas ninguém ignora que o ar, a alimentação e a região não deixam de estar em relação com a saúde, pelo que comumente lhes aplicamos o atributo "são" ou seus sinônimos. Quem diz: "o ar é são", não quer significar que o próprio ar é são, mas sim que favorece a saúde humana. Dêsse modo, a atribuição do predicado "são" estende-se a um grande número de sujeitos aos quais, estritamente falando, êle não convém. Não há, contudo, nenhum equívoco, porque não é sem uma razão evidente que se amplia assim o campo da aplicação do predicado. Esta razão é a relação que liga os novos sujeitos àquele que possui como própria a qualidade enunciada pelo predicado [5].

---

5. Aristóteles distingue duas espécies de têrmos equívocos: os que o são fortuitamente, ἀπὸ τύχης ὁμώνυμον, e os que o são em virtude de uma analogia, ὁμώνυμον κατ'ἀναλογίαν. S. Tomás de Aquino distingue também "aequivoca per casum et fortunam et aequivoca per respectum ad unum principale". Cf. I *Sentent.*, d. 31, q. 2, a. 1, ad 2; *In Ethic.*, lect. 7.

No exemplo dado, que é o da *analogia de atribuição* [6], ou *analogia de proporção*, os sujeitos da atribuição, ao contrário do que se passa na estrita univocidade, não se acham num mesmo plano: há um só, o "analogado principal", que é a sede da razão analogada expressa pelo atributo, e a quem êsse atributo convém a título primacial; aos outros, os "analogados secundários", o atributo só se pode aplicar subordinadamente, em virtude da proporção ou relação que os prende ao têrmo principal. A classificação dêstes têrmos secundários pode fazer-se consoante a natureza das relações que os ligam ao têrmo básico. É fácil ver que seria impossível compreender a atribuição da razão analogada, expressa pelo predicado, aos têrmos secundários, sem levar em conta a atribuição principal; em outras palavras, o analogado principal tem de figurar na definição do atributo que se pretende aplicar aos analogados secundários, porque não é possível definir um relativo sem assinalar os têrmos da relação.

A bem dizer, na analogia de atribuição a razão analogada conserva sempre o mesmo sentido; é antes o significado da "palavra" que se desloca e se estende até podermos aplicá-lo a diferentes elementos, extrínsecos uns em relação aos outros, mas, apesar disso, pertencentes à ordem da razão analogada, na medida em que se acham em conexão com o têrmo analogado principal.

Um outro caso, geralmente incluído na analogia, é o da *metáfora*, que se chama, às vêzes, *analogia de proporcionalidade impròpriamente dita*. Exemplos: o leão é o rei dos animais; o prado é ridente.

Entre os homens, o rei exerce a autoridade e o poder sôbre súditos. Por sua vez, o leão faz sentir os efeitos de sua

---

6. Chama-se *analogia de atribuição*, porque os têrmos secundários são referidos, ou "atribuídos", ao principal, como escreve S. Tomás no *De principiis naturae* (1255): "Analogice dicitur praedicari quod praedicatur de pluribus quorum rationes et definitiones sunt diversae sed *attribuuntur uni alicui eidem;* sicut dicitur de corpore animalis et de urina et potione... Omnes istae rationes *attribuuntur uni fini*, scilicet sanitati". Segundo JOÃO DE STO. TOMÁS (*Cursus Philosophicus thomisticus. Logica*, 2.ª parte, q. 13, a. 3; ed. B. Reiser, O. S. B., t. I, Turim-Roma, 1930, p. 483 b), a expressão indica que o têrmo e o conceito foram estendidos do têrmo principal aos têrmos secundários; o texto de S. Tomás nos deixa ver, além disso, o motivo dessa extensão, ou seja, a relação, ou "atribuição", que une tais têrmos ao primeiro.

fôrça entre os animais e exerce um domínio sôbre êles. Nada impede que se estabeleça uma comparação entre o poder material do homem que é rei e a fôrça física do leão. Pode ainda estender-se a comparação à atitude exterior do rei e à do animal, e notar nos dois uma atitude altiva e decidida. Mas a comparação se limita a êsses aspectos materiais, não incidindo de modo algum sôbre a autoridade nem sôbre o aspecto moral e jurídico da realeza. Muito pelo contrário, todos estão convencidos de que o leão não pode exercer qualquer autoridade moral, e de que, falando em sentido próprio, seria um contra-senso pretender que um animal seja rei. Portanto, se aplicamos o atributo "rei" a um sujeito que não possui a realeza, não é por se haver modificado o sentido da própria idéia, mas sim ùnicamente por ter-se dado à "palavra", que é a expressão da idéia, um campo de aplicação mais extenso, graças a uma comparação que recai só sôbre aspectos acessórios e, de forma alguma, sôbre a essência em si da significação dessa idéia. Aqui ainda, se quisermos falar de analogia, devemos procurá-la nas palavras mais do que nas idéias. Trata-se de uma figura de estilo, de uma expressão típica. E como se abandona o sentido próprio para passar ao figurado, tem-se tôda razão em dizer que a metáfora não é senão uma analogia "impròpriamente dita".

É evidente que o sentido metafórico, ou figurado, do atributo não se pode compreender sem tomar em consideração seu sentido próprio, cabendo portanto, também aqui, a distinção de um analogado principal e um ou mais analogados secundários.

A metáfora visa sempre um modo ou qualidade pertencente aos sujeitos. O exemplo dado mostra que ela pode fàcilmente exprimir-se sob a forma de proporcionalidade. A autoridade suprema está para o homem que a exerce, como a fôrça e a agilidade para o leão; ou seja, em ambos, o mesmo princípio do domínio sôbre os súditos. Assim também, a metáfora do "prado ridente" implica que as flôres estão para o prado como o riso para o homem.

Há, porém, casos de *analogia pròpriamente dita,* em que nos afastamos da univocidade absoluta no emprêgo da própria idéia. O *ser* é o exemplo mais notório.

A univocidade absoluta se baseia na abstração pròpriamente dita. A analogia de atribuição e a metáfora fundam-se

igualmente na abstração: em uma colocamo-nos no ponto de vista de certas relações que ligam os têrmos secundários ao têrmo principal; na outra consideramos um aspecto acessório sob o qual os têrmos se parecem.

Mas, falando com propriedade, a idéia do ser não pode ser abstraída: o que ela designa são os indivíduos concretos, porque só o individual é realizável. É, entretanto, a idéia mais universal entre tôdas, pois que convém a todos os sujeitos. Por conseguinte, a atribuição do predicado "ser" não se pode fazer conforme a regra da univocidade absoluta; implica uma certa relatividade. Explicamos acima que, sob certos aspectos, a idéia do ser tem algo da idéia abstrata, da apreensão intuitiva e também da idéia coletiva: significa tôda a ordem dos sêres, a unidade radical do conjunto da realidade. Cada ser particular e subsistente prende-se à unidade fundamental e transcendental por tudo que o constitui, sem perder sua individualidade subsistente, isto é, sem se confundir com os outros têrmos. Isso quer dizer que cada particular "participa" do valor de ser, possuindo-o conforme o modo que lhe é próprio, ou seja, na proporção que lhe convém. Daí resulta que o atributo universal "ser" não se pode aplicar senão "proporcionalmente" a cada caso, isto é, levando em conta o que é próprio a cada sujeito.

Para estabelecer a analogia da idéia do ser, contentam-se muitos com aludir a uma certa multiplicidade, sem precisar qual a sua natureza. Ora, tem cabimento, no caso, indagar se basta qualquer multiplicidade.

O homem pensa, quer, ouve, vê, trabalha, anda, etc.; sua vida se estende no tempo e sua atividade se desdobra em atos múltiplos e estados subjetivos variados. O pensamento é ser, como o querer, a audição, a visão, o trabalho e o passeio o são também. Mas, o pensamento é ser de outro modo que o querer, a audição diversamente da visão, e assim por diante. Todos êsses têrmos são *ser*, mas cada um o é a seu modo, diferindo entre si precisamente pelo ser que os constitui. Logo, a idéia do ser é uma idéia analógica.

O caso precisa ser examinado mais detidamente. A bem dizer, o pensamento, o querer, etc., não existem: são abstrações. O que existe é "meu" pensamento, "meu" querer, etc., isto é, eu mesmo em ato de pensar e de querer. Ora, como já

expusemos [7], a "minha" atividade contém ùnicamente o "eu" ativo e nada mais. Donde resulta que, no caso, se trata sempre de um só e mesmo sujeito: é o mesmo eu que pensa, quer, ouve, vê, trabalha e passeia; é, pois, sempre o mesmo eu que "é". Mas, então, como inferir a analogia da idéia do ser, se a característica da analogia é ser a atribuição proporcional de uma idéia universal a "vários" sujeitos?

Sem dúvida, o eu contém realmente essa multiplicidade. Não é absolutamente o mesmo nos vários momentos de sua existência, pois que tais momentos são diferentes. E como o eu pensante e o eu volitivo, o eu de ontem e o eu de hoje não são de todo idênticos, posso considerá-los sucessivamente, vendo aí outros tantos sujeitos aos quais atribuo sempre o mesmo predicado "ser". O eu de ontem "era"; o de hoje "é"; diferem entre si como o ontem e o hoje. Por conseguinte, o ser que atribuo a um e ao outro não é absolutamente o mesmo, e a idéia do ser não convém a êstes diferentes sujeitos se não se levar em conta suas diferenças. A identidade permanente do ser do eu é, portanto, de todo relativa, proporcional às diferenças que o afetam, não se podendo fazer a atribuição repetida do predicado "ser" ao eu real e ativo senão de um modo analógico.

Não deixa de ser verdade, porém, que o exemplo de semelhante multiplicidade mal pode manifestar tôda a profundeza da analogia da idéia do ser. Com efeito, o eu, que se desenvolve, sem cessar, de diversas maneiras, é um ser que jamais se transforma em outro; fica sendo o mesmo eu, o mesmo ser, e guarda a sua identidade substancial. Por conseqüência, os diferentes sujeitos de que falávamos — o eu pensante, volitivo, etc. — reduzem-se todos afinal a um mesmo e único sujeito, e por isso não há analogia, desde que esta designa a atribuição proporcionalmente idêntica de um mesmo predicado a vários sujeitos. No caso do eu, as diferenças, embora reais, são apenas acidentais, e a analogia que daí provém não poderia atingir o fundo da realidade.

A idéia do ser é radicalmente análoga; sempre o é. A consciência que temos de nós próprios está indissolùvelmente ligada ao conhecimento do mundo que nos envolve e dos homens que êle contém; e, vice-versa, o conhecimento que temos

7. Cf. p. 13.

dêsse mundo é consciente, acompanhado, pois, da consciência de nós mesmos. Portanto, apreendemos sempre vários sêres de uma só vez, e é impossível não notarmos que a idéia do ser se aplica a cada um dêles. Esta idéia se caracteriza assim imediatamente por sua analogia, e não podemos abstraí-la do real nem dissociá-la da experiência fundamental em que se assenta todo o edifício do conhecimento: a experiência do eu-no-mundo, do eu limitado pelo não-eu.

Poder-se-ia pretender reduzir a analogia do ser à univocidade, abstraindo dos modos individuais e concretos, que caracterizam as diferentes realidades, o ser que lhes é comum. Mas tal abstração não pode ser feita, porque o conhecimento (indeterminado e implícito, mas atual) dêsses modos afeta necessàriamente o significado próprio e essencial da idéia do ser, de modo a se tornar dêle inseparável. Impossível, de fato, afirmar que os modos não sejam formalmente sêres, o que equivaleria a identificá-los formalmente com o nada; portanto, precisamos admitir que o predicado "ser" lhes é aplicável, enquanto são concretos e individuais, e que os engloba como tais em sua significação. A plasticidade da idéia do ser, que lhe permite adequar-se a todos os contornos da realidade, bem como a riqueza concreta e infinita de seu conteúdo, que lhe dá uma amplidão transcendental, distinguem fundamentalmente esta idéia das noções equívocas, abstratas e limitadas.

No entanto, a escola escotista afasta-se dessas concepções. Segundo seus representantes a idéia do ser significa a existência "abstrata", a saber, a existência perfeitamente "desessenciada" [8], fazendo abstração de qualquer nota quiditativa, específi-

8. "(Não se poderia) de fato despojar o *conceito*, das determinações concretas, para remontar a um dado extremo, soberanamente abstrato, no qual o espírito, por hipótese, não concebesse mais nada da essência das coisas?" SÉRAPH. BELMOND, O. F. M., *Études sur la philosophie de Duns Scot. I. Dieu. Existence et cognoscibilité*, Paris, 1913, p. 333. "Tomemos a idéia do *não-ser*. Em si, não evoca um sujeito de inesão, quer finito quer infinito. Pode, pois, penetrar a definição de um e do outro. Eis a *transcendência* ou *univocidade lógica* ensinada por Scoto". *Ibid.*, p. 331. "Nada do que é ou pode ser — quocumque modo — fica excluído da esfera de extensão do ser desessenciado por um artifício do entendimento". *Ibid.*, p. 335. Cf. S. BELMOND, *L'univocité scotiste*, na *Revue de philosophie*, t. XXI, 1912, pp. 33 e seg.; t. XXII, 1913, p. 137. "Fundamentado exclusivamente no fato da existência, êste conceito significa exclusivamente que

ca ou genérica, e sendo, por conseguinte, uma idéia "unívoca"; apesar disso, seu campo de aplicação se estende além de todo gênero, pois envolve tôda realidade: *ens non est genus propter nimiam communitatem*[9]. Mas, precisamente por causa da sua abstração, a idéia do ser não pode ser tida como o equivalente da realidade concreta: *diferentiae entis non sunt formaliter ens, sed "materialiter" tantum.* Logo, a transcendência ou univocidade do ser é estritamente conceptual, *lógica*[10]; e assim que nos voltamos para o conhecimento e estudo da realidade tal qual é, devemos levar em conta os modos de ser, completando a univocidade com a analogia: "a existência sem essência é unívoca; a existência com a essência é análoga"[11]. O estudo *metafísico* do real exige, pois, "o analogismo ontoló-

---

o ser é formalmente alguma coisa, *quid*, uma realidade cujo "como", *quale*, não é ainda considerado. É, por conseguinte, absolutamente indeterminado, sem conteúdo modal, pura verificação da objetividade dos sêres sem os definir de forma alguma". ID. *Essai de synthèse philosophique du Scotisme*, em *La France Franciscaine*, 2.ª série, t. XVI, 1933, p. 79 [7].

9. J. DUNS SCOTO, *Opus oxoniense*, I, d. 3 (ed. Wadding, Lião, 1639, t. V, p. 454). Ao afirmar a univocidade do ser, Duns Scoto quer opor-se muito mais às idéias de Henri de Gand que às de S. Tomás. Cf. Jean PAULUS, *Henri de Gand*, (Études de philosophie médiévale, XXV), Paris, 1938, pp. 52-66.

Conforme Henri de Gand, a unidade da idéia do ser resulta de uma confusão, devido à obscuridade dessa idéia. Na realidade, desde que o nosso conhecimento se precisa, significa-se ou o Ser divino ou o ser criado, não havendo nada de comum entre ambos, nem na ordem do conhecimento nem na ordem real. "Omnis ergo conceptus realis (escreve Henri de Gand), quo aliquid rei concipitur concipiendo esse simpliciter, *aut* est conceptus rei quae Dei est, *aut* quae creaturae est, *non alicuius communis ad utrumque*". *Summa*, 24, 14 (J. PAULUS, *op. cit.*, p. 57). Assim entendida, a idéia do ser parece inquinada de equivocidade. É contra essa concepção que se insurge Duns Scoto, acentuando a univocidade da mesma idéia.

10. "O que se precisa ter em mente é que o *ens univocum* não é o equivalente da realidade concreta, mas uma abstração levada ao extremo, um despojamento do concreto, levado a seus últimos limites até *desessenciar* o ser. Como tal operação se opera no espírito e por êle, e sendo o *ens univocum* necessàriamente uma *idéia pura*, a univocidade é estritamente *conceptual, lógica*". S. BELMOND, *Études sur la philosophie de Duns Scot.* I. *Dieu*, Paris, 1913, pp. 316-317.

11. S. BELMOND, O. F. M., *Études sur la philosophie de Duns Scot.* I. *Dieu. Existence et cognoscibilité*, Paris, 1913, p. 237, nota 3.

gico baseado na univocidade"[12]. O ser metafísico pressupõe o ser lógico, "que constitui, com base na analogia de transcendência, o mínimo de univocidade que pode garantir a unidade interna da idéia transcendental"[13]. Assim, a doutrina escotista quer completar a concepção tomista da analogia, dando-lhe um indispensável fundamento lógico. Nessa questão capital, a oposição entre o escotismo e o tomismo, que alguns escotistas se comprazem em acentuar, seria, pois, menor do que parece à primeira vista[14]. Que diremos a isso?

---

12. ID., *Duns Scot métaphysicien*, em *Revue de Philosophie*, t. XXXVI, 1929, p. 422. A tese escotista deve ser comparada com a doutrina de L. Lavelle sôbre a univocidade do ser. Êste insiste mais no valor metafísico dessa univocidade. Cf. B. M. I. DELFGAAUW, *Het Spiritualistisch Existentialisme van Louis Lavelle*, Amsterdam, 1947, pp. 36-53.

13. *Ibid.*, p. 418.

A interpretação da univocidade escotista proposta pelo P. Belmond é admitida pela maioria dos autores dessa escola, tais como o P. Déodat Marie, o P. Raymond de Courcerauld, o P. Zacharie Van de Woestijne, o P. Ephrem Longpré, Déodat de Basly, etc. Ver igualmente É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* (Gifford lectures, Université d'Aberdeen), 2.ª ed., Paris, 1944, pp. 261-262; *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, em *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, II, Paris, 1927, pp. 89-150; *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot*, *ibid.*, XI, 1937-1938, pp. 5-45.

Contudo, o P. Timothée Barth, O. F. M., pretende que o *ens scotisticum* se situa na linha da "qüididade" e que, longe de ser a existência puramente abstrata, é a *essência pura*, feita abstração de todo modo determinado de ser. Cf. *Die Stellung der Univocatio im Verlauf der Gotteserkenntnis nach der Lehre des Duns Scotus*, em *Wissenschaft und Weisheit*, t. V, 1938, pp. 235-254; *Zum Problem der Eindeutigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis ihrer Entwicklung von Aristoteles, über Porphyrius, Boëthius, Thomas von Aquin nach Scotus*, em *Philosophisches Jahrbuch*, t. LV, 1942, pp. 300-321.

14. "Dêsse modo, o tomismo e o escotismo não andam um ao lado do outro, mas sim entrecruzam-se, partindo de baixo e de cima, para, afinal, acentuar de forma bem escolástica a realidade e infinda extensão da analogia do ser". PAUL FLEIG, *Thomistische und Skotistische Erkenntnislehre*, em *Franziskanische Studien*, t. XXII, 1935, p. 157. Desde o início do renascimento do escotismo, no começo dêste século, os estudos do P. Parthenius Minges, O. F. M., procuravam diminuir a distância entre Scoto e S. Tomás. P. BORGMANN, *Gegenstand, Erfahrungsgrundlage und Methode in der Metaphysik*, em *Franziskanische Studien*, t. XXI, 1934, pp. 80-103, 125-150, insiste, ao contrário, no que opõe as concepções tomista e escotista e na incoerência da analogia de proporcionalidade.

A concepção escotista tende a pôr em evidência o valor do ser e a distingui-lo de seus diferentes modos de realização. Ela, porém, o faz excessivamente e, ao mesmo tempo, deficientemente.

Não é possível desessenciar a idéia do ser, como o escotismo o pretende fazer. Querendo separar a idéia do ser da de seus modos, relegá-los-íamos, a êstes, ao domínio do não-ser, negando-os e proclamando a univocidade absoluta da existência: o que seria o oposto da doutrina escotista, pois que ela considera a idéia abstrata do ser como idéia universal.

Ademais, a unidade do ser afirmada pelo escotismo é puramente *lógica* e *abstrata*, obtida "por um artifício do entendimento" [15]. Mas isso não pode bastar, porque a unidade do ser é plenamente real, um valor absoluto e, portanto, concreto, compenetrando os sêres individuais e envolvendo-os em uma só ordem. Essa unidade não é, pois, reservada a uma ordem lógica abstrata: pertence à ordem *ontológica* e *concreta*. Mas, uma vez que a idéia do ser tem de significar tudo o que é, sem nada excluir, precisa implicar em sua significação atual todo ser individual, qualquer que seja e tal como é: ela é, a um tempo, universal e concreta. Por conseguinte, a atribuição desta idéia a seus diversos sujeitos jamais se poderá fazer com base na univocidade, mas sim fundando-se na analogia.

Não nos podemos, tampouco, contentar com a teoria suareziana da analogia. SUÁREZ rejeita a univocidade da idéia do ser, admitindo sua analogia, porque pensa, de acôrdo com os tomistas, que só a realidade individual, diferente de indivíduo para indivíduo, é formalmente ser. O significado da idéia do ser adapta-se, pois, formalmente a cada realidade enquanto tal, isto é, enquanto individual. Em outras palavras, cada ser, enquanto é tal, está contido de um modo indeterminado na significação da idéia do ser. SUÁREZ ensina, entretanto, que o ser individual não se acha aí contido enquanto tal, mas só enquanto ser.

Esta última restrição parece estranha, ao menos em uma doutrina que admitira que é enquanto tal que o indivíduo é formalmente ser. Na realidade, SUÁREZ estava preocupado,

15. S. BELMOND, *Études sur la philosophie de Duns Scot*. I. *Dieu*, Paris, 1913, p. 335.

como os escotistas, em garantir para a idéia do ser uma significação perfeitamente una — porque uma idéia não pode ter vários sentidos — e para isso julgou-se forçado a eliminar do conteúdo da significação dessa idéia as diferentes "talidades" de ser, que se opõem como têrmos irredutíveis. O escotismo, que havia tomado uma posição parecida, não o conseguira senão fazendo do ser um conceito totalmente abstrato. Em SUÁREZ, que não admite a abstração do ser pròpriamente dita, essa tese da não-inclusão das "talidades" no conteúdo implícito da idéia do ser não se compreende.

Certos representantes da escola suareziana filiaram-se à tese escotista da idéia abstrata e unívoca do ser[16]. Muitos outros, permanecendo fiéis à analogia admitida pelo mestre, limitam-se a retomar as fórmulas do *Doctor Eximius*, sem maiores explicações acêrca da maneira como as "talidades" estão contidas enquanto ser na idéia transcendental[17].

O P. DESCOQS retomou a questão para apresentar uma solução pessoal[18]: a analogia da idéia do ser fundamentar-se-ia, em última análise, na semelhança dos objetos. Esta semelhança é um dado imediato e irredutível. Implica concomitantemente a distinção dos objetos e sua parecença, distinguindo-se, assim, tanto da identidade como da diversidade pura. Não deveríamos considerá-la, portanto, constituída por uma relação entre a distinção e a semelhança, recusando-se absolutamente o P. DESCOQS a reduzi-la a uma analogia de proporcionalidade.

Se a escola suareziana não pode admitir que a analogia fundamental na ordem do ser seja analogia de proporcionalidade, é que ela aí não descobre a unidade essencial de conteúdo exigida pela idéia do ser: como os têrmos de uma proporcionalidade, distintos que são uns dos outros, poderiam enquanto tais, quer dizer, enquanto distintos, constituir a unidade fundamental? Os adeptos dessa escola utilizam, também êles, a analogia de proporcionalidade, mas tão só na linha das determinações

16. Entre êles, LORENZ FUETSCHER, S. J., *Die ersten Seins — und Denkprinzipien*, em *Philosophie und Grenzwissenschaften*, t. III, caderno 2/4, Innsbruck, 1930, pp. 103-376.

17. Entre os representantes do suarezianismo, citemos T. Pesch, C. Frick, E. Delmas, J. J. Urraburu, todos jesuítas, e C. Willems.

18. Pierre DESCOQS, S. J., *Institutiones metaphysicae generalis. Éléments d'ontologie*, t. I, Paris, 1925. ID., *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*, t. I e II, Paris, 1932 e 1935.

qüiditativas — essenciais e acidentais — que podem dar margem à formação de noções abstratas. Assim, na ordem do conhecimento, parece-lhes acertado dizer que a vista está para o corpo como a inteligência para o espírito. Tal proporcionalidade supõe vários sujeitos substanciais perfeitamente unos; refere-se a êles e nêles se apóia, pois que os compara de um certo ponto de vista. Mas, os suarezianos acham que é impossível estabelecer uma proporcionalidade no plano do ser, porque ela não teria mais base, já que o ser não é passível de abstração.

Na verdade, o que está em causa neste debate sôbre a analogia é a concepção do ser. Conforme SUÁREZ, o ser é a atualidade, a realidade das coisas: a qüididade concreta das coisas, sua essência individual, enquanto real. Nunca há outra relação real a estabelecer entre o ser e a essência senão a da identidade, e nesse domínio um sistema de proporcionalidade nem sequer poderia formular-se.

Nesse ponto sobremaneira importante é que o tomismo se opõe ao suarezianismo. Vê no ser o valor fundamental, a perfeição suprema que cada coisa possui na medida em que dêle participa. Tôdas as coisas participam do ser, sob pena de não serem de forma alguma, mas tôdas diferem entre si, porque dêle não participam na mesma medida. Conseqüentemente, no conhecimento da realidade, topamos, a propósito de cada ser particular, com uma dualidade de têrmos intimamente unidos, mas irredutíveis: o valor absoluto do ser e a qüididade, talidade ou medida do ser. Como exprimir, então, essa dualidade senão pela relação entre a medida e o valor do ser? E visto que todos os sêres participam do mesmo valor, constituirão juntos um só todo, uma ordem, que só podemos exprimir por uma proporcionalidade. É, pois, de fato, a proporcionalidade dos sêres que a idéia transcendental do ser contém implìcitamente e é a analogia de proporcionalidade que caracteriza a atribuição dessa idéia a vários sujeitos.

A escola tomista sustentou com empenho tal concepção. Assim procedendo, permaneceu fiel à doutrina do Doutor Angélico, o qual, na ordem do ser, recorre muitíssimas vêzes à analogia de proporção, sublinhando, porém, igualmente, a analogia pròpriamente dita de proporcionalidade [19]. Nem podia

19. "Diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis. Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua alia crea-

deixar de fazê-lo, desde que desenvolve uma metafísica do *esse*, tomado no sentido de *perfectio perfectionum*, valor transcendental de que "participa" todo ser particular.

Nesse ponto S. TOMÁS ultrapassa definitivamente a ARISTÓTELES. Êste conhece a analogia de proporcionalidade e usa-a amiúde [20], mas nunca pensou em aplicá-la à idéia do ser, porque não via neste, de modo algum, uma perfeição "participável". Logo após ter definido o objeto formal da metafísica, "o ser enquanto ser", ARISTÓTELES identifica fundamentalmente o ser e a substância. Empreende, a seguir, o estudo da substância e acidentes, levantando problemas na ordem da qüididade, sem suspeitar, entretanto, que possa haver problemas na linha da relação entre a substância e o ser. Esforça-se, ainda, por evitar a tese da equivocidade, mostrando que os diversos sentidos da idéia do ser não formam um todo "acidental", cujos têrmos não se achassem unidos senão de modo puramente fortuito, mas sim constituem um conjunto naturalmente ordenado, uma "ordem", fundada no liame de suas relações: com efeito, a substância é o ser por excelência, ao passo que os acidentes só se podem chamar sêres devido às suas relações com a substância [21]. Essas observações do Estagirita

---

tura; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturae competit". *De potentia*, q. 7, a. 7, corp. Cf. *De veritate*, q. 2, a. 11. — Avicena exprime-se aproximadamente do mesmo modo. Cf. A. M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sîna (Avicenne)*, Paris, 1937, pp. 176-178.

"Sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis conveniens". TOMÁS DE AQUINO, III *Sentent.*, d. 1, q. 1, a. 1. Para a classificação das diversas espécies de analogia conforme S. Tomás, cf. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Bibliothèque thomiste, XV), Paris, 1931, pp. 27-52; L. B. GEIGER, em *Bulletin Thomiste*, t. VI, n. 1-12, jan. 1940 — out. 1942, Paris, [1946], pp. 256 e segs.

20. "A inteligência está na alma como o sentido da vista está no corpo". *Ética a Nicômaco*, I, 1096 b 25. Cf. *Tópicos*, I, 17, 108 a 7; *Primeiros analíticos*, I, 46, 51 b 22; *Física*, I, 7, 191 a 7; *Das partes dos animais*, I, 5, 645 b 6, 9; *Metaf.*, V (Δ), 6, 1016 b 31; IX (H), 6, 1048 b 5; XII (Λ), 4, 1070 a 31, b 16, b 26, e 5, 1071 a 30; XIV (N), 6, 1093 b 18, etc. Cf. G. L. MUSKENS, *De vocis* ἀναλογίας *significatione ac usu apud Aristotelem*, Groningen, 1943.

21. *Metaf.*, IV (Γ), 2, 1003 a 33 — b 18; VII (Z), 1, 1028 a 10-31; XI (K), 3, 1060 b 30 — 1061 a 17. É o que se chama atualmente *analogia de proporção* ou *de atribuição*. Aristóteles emprega nesse caso a expressão πρὸς ἕν ou πρὸς μίαν ἀρχήν, reservando a palavra ἀναλογία para designar a proporcionalidade.

valem no caso de uma série de predicados que se referem a um mesmo sujeito substancial; por exemplo, Pedro é homem, é inteligente, são, músico, etc. Mas, se as próprias substâncias são múltiplas, não se deverá concluir que a idéia do ser, tomado no sentido primordial de substância, só pode ser equívoca? Não examina essa questão por si mesma. Contudo, nela toca incidentalmente ao estudar a natureza da Filosofia primeira. Aí pergunta se essa filosofia fundamental deve ser dita uma "ciência particular", pois que estuda a realidade imaterial, ou então considerar-se como uma "ciência universal", cujo objeto abrangeria tanto as coisas materiais como os sêres imateriais. O filósofo opta pela última solução. E a razão alegada é que, afinal de contas, as coisas materiais pertencem à mesma ordem que a realidade imaterial, porque a esta se acham ligadas por meio de relações de dependência. Assim, de nôvo, a equivocidade é evitada graças à analogia de proporção [22], cujo têrmo principal, no caso presente, é o ser supremo. Entretanto, tal solução vem a ser ineficaz, porque a dependência das coisas materiais para com o supremo Ser imaterial só se dá quanto ao movimento, que, na opinião de ARISTÓTELES, é uma realidade acidental, não constituindo de maneira alguma a substância das coisas. Logo, a própria dependência em relação ao ser supremo concerne também à ordem acidental e não à substância: o Ser supremo é apenas o primeiro Motor e não o Criador dos sêres. Não se concluirá daí que a substância, por si, escapa a essa analogia de proporção de que se tratava há pouco? Em todo caso, o Estagirita não consegue explicar em que consiste a unidade dos sentidos da idéia do ser. Não concebendo o ser como uma perfeição, não pode falar das relações que unem o ser e seus vários modos ou essências; por isso mesmo, ser-lhe-á impossível reduzir os sentidos múltiplos da idéia do ser a uma unidade "relativa", a saber, à unidade de uma analogia de "proporcionalidade".

No seu *De nominum analogia* (1498), CAIETANO, reportando-se a S. TOMÁS, fêz um estudo sistemático da natureza e divisões da analogia [23], sendo principalmente nêle que se inspi-

22. *Metaf.*, VI (E), 1, 1026 a 7-32, e XI (K), 7, 1064 a 34-35. Cf. Aug. MANSION, "La genèse de l'oeuvre d'Aristote d' après les travaux récents", em *Revue néoscolastique de Philosophie*, 1927, pp. 327-328.

23. Cf. CAIETANO, *De conceptu entis*, ad Ferrariensem (1509); *In Iam Summae theologicae*, q. 13, a. 5; cf. ainda Franciscus DE SYLVESTRIS

ram os tomistas atuais [24]. Deixou, contudo, de pôr em evidência o que caracteriza a analogia do ser e o que a distingue de qualquer outro caso. Seguindo-o, os autores comumente se limitaram a ver aí uma aplicação da teoria geral da analogia. Entretanto, o caso do ser é único, diferindo profundamente a analogia da idéia do ser da que se aplica às outras noções. Porque a idéia do ser é transcendental, enquanto que as noções qüiditativas não o são. A diferença entre uma idéia transcendental e uma noção de extensão limitada não é sòmente uma diferença de grau: a primeira "transcende" a segunda, o que significa que é de outra natureza. Tanto do ponto de vista de sua compreensão como de sua extensão, na sua origem bem como no seu modo de atribuição, ela é de outra ordem.

No domínio qüiditativo, a analogia de proporcionalidade é esclarecedora, por fazer progredir o conhecimento que se tem do objeto "resolvendo" questões atinentes a êle. É assim que se determina sempre mais a natureza divina, estabelecendo-se que as idéias de vida, conhecimento, vontade, liberdade, justiça, etc., se aplicam proporcionalmente a Deus e ao homem. Mas, na ordem do ser não se dá o mesmo: a analogia de proporcionalidade não resolve uma dificuldade, antes suscita-a, e não é esclarecedora senão por fazer surgirem os dados do "problema" metafísico fundamental. Na idéia do ser, o relativo e o absoluto (o múltiplo e o um, os modos qüiditativos e a fonte de tôda participação) se entrechocam e se fundem na

---

FERRARIENSIS, O. P., *In Iam. Summae contra Gentiles* (1516), c. 34; JOÃO DE S. TOMÁS, O. P., *Cursus philosophicus thomisticus, Ars logica*, p. II, q. 13, a. 5.

24. Foi a crise modernista que começou a provocar estudos especiais acêrca da analogia. Até então os autores escolásticos tratavam da analogia apenas na lógica ou na teodicéia, quase nada dizendo dela na metafísica. Por volta de 1907, empreende-se o estudo da analogia por si mesma, no sentido tomista, caietanista, suareziano ou escotista. Mais tarde far-se-á tal estudo de um ponto de vista mais largo e mais crítico, como, por exemplo, J. Maréchal, S. J., E. Przywara, S. J., Fr. P. Fackler, P. Fleig. — Entre os caietanistas, citemos: R. Garrigou-Lagrange, Gardair, A. Gardeil, Éd. Hugon, Nic. Balthasar, Jos. Gredt, Jos. Bittremieux, G. M. Manser, N. Del Prado, Jos. Habbel, K. Feckes, F. A. Blanche, J. M. Ramirez, J. Le Rohellec, St. De Backer, A. Forest, A. Marc, etc. — Para a escola escotista, cf. p. 49 — Quanto à escola suareziana, p. 51.

indistinção de uma proporcionalidade implícita. Compreende-se muito bem que alguns declarem não ver bem *como* uma idéia assim possa ter uma "unidade essencial, ou, para falar mais claramente, ser uma "idéia"; mas é que não vêem bem como resolver o problema metafísico. Contudo, não é de espantar que o fim da metafísica não se encontre no comêço e que não se possa apresentar a solução dos problemas antes de havê-los pôsto. O que constitui a dificuldade no caso do ser é que a proporcionalidade gira totalmente em tôrno do concreto; que os têrmos em confronto são subsistentes e, portanto, fundamentalmente distintos; e que, sem fazer abstração de nada, reduzem-se, não obstante, à unidade de um único conteúdo de significação, com base no valor absoluto do ser. Não podemos refugir, nem a êsse princípio de unidade absoluta, nem à multiplicidade dos têrmos subsistentes, porque, um como a outra, se impõem sempre a nós com fôrça igual em todo ato de conhecimento. Êstes dois dados estão firmemente estabelecidos e impõem-se de pronto: a idéia do ser os envolve a ambos, e por isso mesmo nos choca, nos coloca diante de um problema. Compete à metafísica resolvê-lo, descobrindo qual seja o princípio único e absoluto que sustém, penetra e unifica o conjunto dos têrmos subsistentes da proporcionalidade do ser. A idéia do ser implica a existência dêsse princípio fundamental da unidade dos têrmos subsistentes — e é aí exatamente que se acha a razão da unidade que ela própria possui como idéia — mas não determina nada da natureza dêsse princípio.

Dêste ponto de vista, fácil será tomar posição em uma controvérsia que se travou, na escola tomista, a propósito da analogia do ser. Discutiu-se se a analogia de proporcionalidade comporta ou não um têrmo principal e têrmos secundários, como ocorre na analogia de atribuição e na metáfora [25].

---

25. Caietano e João de Santo Tomás optam pela negativa, Francisco de Sylvestris Ferrarense, pela afirmativa. Cf., na linha de Caietano, Jos. HABBEL, *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin*, Ratisbona, 1928; *Die Lehre des Thomas v. Aq. von der nur analogen Bedeutung unserer Aussagen über Gott als Zeugnis seiner Anschauung über das Verhältnis der Welt zu Gott*, ibid. 1928. — Karl FECKES, *Die Analogie in unserem Gotteserkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung*, em *Probleme der Gotteserkenntnis* (Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, t. II, cad. 3), Münster, 1928 pp. 132-184. — T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Bibl. thomiste, t. XV, sect. théol. t. II), Paris, 1931, pp. 46-53; Cajétan et notre connaissance analogique de Dieu, em *Revue*

A resposta depende do sentido que se dá a êsses têrmos. A idéia do ser é transcendental, incluindo em seu significado todos os sêres particulares. Êstes entram integralmente em uma única ordem, sendo que a relação que os liga constitui a própria realidade dêles. No plano ontológico, não se pode, pois, designá-los sem assinalar igualmente o princípio fundamental a que se referem por tôda a sua realidade, porque não se pode fazer conhecer uma relação sem mencionar seu têrmo. Neste sentido, a analogia do ser implica um analogado principal e analogados secundários. Mas é isso mesmo o que constitui o problema metafísico: qual pode ser a natureza das relações que unem ao têrmo principal os têrmos secundários, que são sêres subsistentes? Se o primeiro têrmo fôr um ser plenamente independente dos sêres particulares, será um analogado principal no sentido forte da expressão. Se, ao invés, tiver que identificar-se de certo modo com a realidade de cada ser particular, só num sentido bem diverso, e que mal conserva o significado próprio da palavra, poder-se-á falar ainda de um têrmo principal.

4. Para melhor formular o problema ontológico, é útil considerá-lo à luz da negação do ser, porque o contraste realça o alcance dos têrmos em presença.

Já se tem feito notar, não sem razão, que, do ponto de vista psicológico, o conhecimento do negativo é mais denso

---

thomiste, nova série, t. XVII, 1934, pp. 149-198. — G. MANSER, O. P., *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo na Suiça, 1932.

Seguindo o Ferrarense: F. A. BLANCHE, "Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans le langage de saint Thomas d'Aquin", em *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. X, 1921, pp. 52-59. "La notion d'analogie dans la philosophie de S. Thomas", *ibid.*, 1921, pp. 169-193. "*L'analogie*", em *Revue de philosophie*, t. XXX, 1923, pp. 248-270. "Une théorie de l'analogie. Éclaircissements et développements", *ibid.*, nova série, t. III, 1932, pp. 37-78. — Jac. M. RAMIREZ, O. P., "De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam", em *La ciencia tomista*, t. XIII, 1921, pp. 19-40, 195-214, 337-357; t. XIV, 1922, pp. 17-38. — Jos. LE ROHELLEC, C. S. Sp., "De fundamento metaphysico analogiae", em *Divus Thomas* (Placência), série III, 3.º ano, pp. 77-101, 664-691; "Cognitio nostra analogica de Deo", *ibid.*, 1927, pp. 298-319 (reeditado em *Problèmes philosophiques*. Articles et notes recueillis et publiés par les RR. PP. C. Larnicol e A. Drellemmes, Paris, 1933) — Nicolas BALTHASAR, "L'abstraction et l'analogie de l'être," em *Miscellanea Tomista* (Extraordinari *d'Estudis Francescans*, t. XXXIV), Barcelona, 1924. *L'abstraction métaphysique et l'analogie des êtres dans l'être*, Lovaina, 1935.

do que o do positivo[26]. Com efeito, quem quer pensar a negação deve antes pôr a afirmação para poder depois suprimi-la.

Encontro-me, por exemplo, em um apartamento mobiliado. Posso imaginá-lo vazio. Os móveis que havia, não mais aqui se encontram: a negação recai sôbre um conteúdo positivo que é suprimido, negado. É uma *negação relativa*, ou seja, referente a um conteúdo positivo do pensamento.

No exemplo dado, os móveis foram efetivamente substituídos por outra coisa; todo o lugar que ocupavam foi invadido pelo ar que enche o apartamento. Dois conteúdos positivos de representação constituem o objeto de uma comparação: o apartamento mobiliado e o mesmo apartamento sem móveis, cheio de ar apenas. O primeiro conteúdo é distinto do outro, o segundo *não* é o primeiro (nesse sentido falamos de apartamento *não*-mobiliado). Quando um sucede ao outro e o substitui, o segundo vem, por assim dizer, riscar ou suprimir o primeiro. Nesse caso, a negação se assenta sôbre duas afirmações; é relativa[27], por requerer um fundamento positivo. A negação pressupõe a afirmação.

Pela imaginação ou pelo pensamento podemos negar sucessivamente tôdas as coisas, a saber, substituí-las umas pelas outras. Mas verifica-se ser impossível negar tudo ao mesmo tempo, porque, tomando-se tudo em conjunto, não podemos mais substituí-lo por nada. A negação total, transcendental, equivaleria a um pensamento sem nenhum conteúdo de conhecimento, o que seria o nada do pensamento. A negação transcendental não passa de uma expressão *vazia de sentido.*

A idéia transcendental do ser não significa tão sòmente uma multidão de sêres isolados. Ela visa também o absoluto no qual todos êsses sêres encontram sua unidade radical e por quem cada um possui sua própria consistência. Negar êsse valor absoluto num ser é negar o princípio sôbre que êsse ser (e tôda a ordem dos sêres, aliás) se funda. Tal

---

26. Cf. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, 20.ª ed., Paris, 1917, pp. 298 e seg.

27. Também, segundo Platão, o não-ser só pode constituir uma "idéia" e formar um conteúdo inteligível no sentido de *alteridade*, isto é, de *não-ser relativo*. Parmênides, no dizer de Platão, cometeu o êrro de não distinguir êste não-ser relativo e inteligível do não-ser absoluto e, por isso, absurdo. Cf. *Sofista*, 255 c-e (ed. de Aug. DIÈS, na coleção das Universidades de França, Paris, 1925, pp. 368-369).

negação é um contra-senso. Impossível negar o absoluto, sempre presente à consciência. Portanto, a negação não pode recair, nem sôbre tudo de uma vez, nem sôbre o valor de ser que se manifesta em tôda e qualquer coisa: em uma palavra, não pode atingir o ser transcendental e absoluto. A *negação transcendental e absoluta* é impossível.

Surge então o seguinte problema: se a negação absoluta deve ser excluída, até aonde se pode estender a relativa? Concebe-se que certas realidades existentes teriam podido "não" ser? Essa questão se refere à pura possibilidade e à contingência dos sêres. Mostraremos, mais tarde, que ela toca de perto ao problema fundamental da metafísica [28].

5. A oposição entre a afirmação e a negação permite-nos precisar o conteúdo da idéia do ser.

---

28. Conforme Jean-Paul SARTRE, a consciência, o "ser para si", é um não-ser relativo, o "outro" (de que fala Platão no *Sofista*), e fonte perene de "nulificação" do "ser em si" (cf. *L'être et le néant*, Paris, 1943, pp. 59-84, 711-713); logo, fundamentalmente negativa.

A existência é "a própria pasta das coisas" (cf. *La Nausée*, Paris, 1938, p. 162). Surgindo nela, a consciência faz um recuo, como que se distanciando, em face do ser, embora a êle se referindo essencialmente. E enquanto que, esticando-se nos momentos sucessivos do tempo, a consciência se despoja da identidade perfeita, que é a característica do ser em si, toma conhecimento da realidade existente introduzindo em tudo as distinções entre "isto" e "aquilo" (e, portanto, negações, porque opõe os têrmos distintos) e procurando "fundar" os diferentes têrmos que dessa forma reconheceu. Em suma, a consciência suscita problemas sem cessar, "põe tudo em questão", sob pretexto de querer fundar tudo — "nulifica" o ser.

Realmente, na perspectiva de uma tal filosofia, o ser se volatiliza em um relativismo universal. "O essencial é a contingência;... a contingência é o absoluto e, por conseguinte, a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: êste jardim, esta cidade e eu mesmo". (*La Nausée*, p. 167).

Uma atitude filosófica dessas não se pode manter. Impossível pôr tudo em questão, porque não é a negação a primeira coisa, e sim a afirmação. A *consciência* está ancorada no *ser*: antes de tudo, ela se apreende, por identidade, como *ser consciente*. Para isso, ela não se coloca distante do ser: apreende-o tal qual é, em seu valor *real*, que é *absoluto*. Ao mesmo tempo, nêle reconhece multiplicidade, oposições *reais*, *relatividade*. Logo, o problema não é saber *se* o absoluto e o relativo se conciliam, mas *como* terá que conceber-se essa conciliação. Não se pode afirmar, sem mais, que tudo é contingente ou que tudo é necessário, nem, muito menos, que há sêres necessários e outros que não o são. O problema consiste precisamente em saber o que implica o fato de *tôda* realidade de que temos experiência manifestar, *a um tempo*, o absoluto e o relativo, e, de modo particular, o que isso implica no plano do necessário e do contingente.

Tôda experiência do ser implica uma afirmação do ser: nela se apreende firmemente o absoluto. Êste é completo, voltado para si mesmo, sem relação com outra coisa. É êle próprio, sem mais. A lei fundamental do ser é sua *identidade* plena e cabal.

Ao contrário do que pretende o criticismo subjetivista de KANT, a unidade não é redutível a uma forma *a priori* do pensamento. A lei da identidade rege tanto o conteúdo quanto a forma do conhecimento, porque domina tudo sem exceção, reduzindo-se ao caráter fundamental do ser, que é o de se bastar plenamente, já que é absoluto e transcendental.

Como tôda verdade, a identidade do ser se exprime sob a forma de um juízo: *o ser é o ser*. Sem razão, pretendeu-se [29] ver nêle uma tautologia. Não há dúvida, o sujeito e o predicado desta proposição exprimem-se pela mesma palavra "ser", mas não exercem a mesma função lógica e, portanto, diferem um do outro: lògicamente falando, o ser-como-sujeito não se pode confundir com o ser-como-predicado. O predicado pode ser atribuído ao sujeito quando "diz" alguma coisa dêste, a saber, o que compreendemos do sujeito. Ora, desde que nos achamos diante do ser, apreendemos-lhe o caráter mais fundamental, o caráter absoluto. Compreendemos, de pronto, que o ser é absolutamente êle próprio, sem se apoiar em relações que o prendessem a outra coisa; compreendemos, por isso mesmo, que nada há a acrescentar à afirmação dessa identidade: ela é incondicional, basta-se, é completa.

A negação do ser é impensável. Quando escrevo: "O ser não é o não-ser", êste têrmo "não-ser", que deveria exercer a função de predicado, não exprime uma idéia e não passa de uma palavra *vazia de sentido*, não podendo, como tal, desempenhar o papel de atributo.

Se é totalmente impossível opor um segundo têrmo ao "ser", não se poderia, *a fortiori*, encontrar um terceiro que estivesse situado entre os dois primeiros. Por conseguinte, o princípio do terceiro excluído, expresso em têrmos do ser absoluto, contém igualmente um atributo que nada mais é que um som desprovido de qualquer significação: a identidade do ser é absoluta; ao ser transcendental nada se pode opor.

---

29. J. LAMINNE afirmou que o princípio de identidade é uma tautologia. Cf. *Revue néoscolastique de Philosophie*, t. XXI, 1914, p. 358.

A identidade do ser acha-se necessàriamente em tudo que contém o valor de ser e, portanto, também na ordem dos sêres: uma vez que o ser é o ser, êste ser é êste, e aquêle é aquêle. A ordem dos sêres é adequadamente a ordem da identidade [30].

Esta ordem abrange têrmos correlativos. A identidade do ser implica, pois, a identidade de têrmos caracterizados por sua relatividade. Ora, a natureza de um têrmo relativo depende fundamentalmente do têrmo correspondente, sendo, portanto, a identidade do primeiro ligada à do segundo. A é A, B é B; A se refere a B. Ademais, como mostramos anteriormente, a ordem do ser não consiste numa rêde de relações superposta à dos sêres já constituídos; muito pelo contrário, é a marca característica da realidade integral dêsses sêres. Donde se deve concluir que, na ordem do ser, tudo se entrelaça, e que a negação da identidade de um destrói a ordem e a realidade de todos. A identidade de cada ser particular depende da de todos os outros: A é A, se B é B; ou ainda, A é A, pois que B é B, e recìprocamente. A identidade absoluta manifesta-se ao mesmo tempo que a identidade relativa e através dela, como o valor absoluto do ser se revela nos sêres particulares unidos em uma só ordem.

Tratando-se, pois, dos sêres particulares, a identidade de um implica a *negação inteligível*, isto é, a *negação relativa* do outro: A é A e *não é B*. A identidade emparelha com a não-identidade ou oposição. Nesse caso, o princípio de não-contradição pode formular-se em têrmos inteligíveis: A não é B. O predicado B não é uma palavra despida de sentido, mas um têrmo positivo. Êste princípio de não-contradição se apóia, por fôrça da negação que implica, no princípio de identidade: A não é B supõe que A é A e que B é B.

Todo ser dá azo ao enunciado de dois juízos de identidade: "é", "é isto" (e não "aquilo"). Um diz respeito ao absoluto do ser; o outro, ao caráter limitado e relativo do ser particular. A metafísica indagará como é que essas duas identidades, uma absoluta e a outra relativa, são conciliáveis: como pode o ser existir sob a forma de uma ordem de sêres?

---

30. Pondo-se o princípio que A é A, não se pode deduzir que B é B. Mas, se o ser é o ser, segue-se que A é A e B é B, pois que o ser é transcendental. É necessário formular o princípio metafísico de identidade em têrmos de *ser*, já que é o ser o objeto formal da metafísica. Além disso, e pela mesma razão, o princípio é de aplicação absolutamente universal.

CAPÍTULO III

A UNIDADE E A INFINIDADE DO SER

SUMÁRIO — 1. A unidade e a identidade. A unicidade e a pluralidade. — 2. A unidade e a distinção. O quadro das distinções. Os problemas da distinção na ordem do ser. — 3. A unidade, o absoluto e o infinito. O número finito e a multidão ilimitada. O problema da ordem ilimitada dos sêres particulares e da infinidade do ser.

1. O problema do ser é o do um e do múltiplo. Para bem formulá-lo, precisa-se determinar o sentido dêsses têrmos.

A unidade se define pela identidade: é um o que é "um e o mesmo", o que é idêntico a si. Isso se enuncia de um modo negativo com a fórmula clássica: *unum est indivisum in se et divisum ab alio*, é um o que é *indiviso em si* (ou seja, o que é inteiramente êle próprio e não parcialmente um outro, porque é contraditório ser a um tempo um outro e êle próprio) e *distinto de outra coisa* (ou seja, o que é só êle próprio e não ao mesmo tempo um outro, porque senão haveria, de nôvo, contradição). E como o ser se caracteriza pela identidade, a idéia do ser e a idéia do um são convertíveis: *ens et unum convertuntur*.

O ser enquanto ser é *absoluto*, é absolutamente um: exclui "o outro", é *único*.

Há, porém, sêres *múltiplos*. Cada um dêles é um ser; como sêres, pertencem todos a uma mesma ordem: essas unidades são correlativas, necessàriamente "unidas" com base em um único valor absoluto de ser.

A *unidade* de um todo é *relativa*, pois que implica a "multiplicidade". Mas, por sua vez, tôda *multiplicidade* é *relativa*, por formar necessàriamente "um" só todo.

Logo, tôda multiplicidade supõe um *princípio de unidade*, um elemento que reúne os diferentes têrmos e os torna nesse

ponto semelhantes: a todos os têrmos se aplica uma idêntica unidade de medida. Todos diferem entre si consoante os modos de unidade que possuem e, portanto, conforme a medida que se lhes pode aplicar.

É a idéia analógica do *ser* que indica o princípio fundamental de unidade, pois permite reduzir tôdas as coisas a uma única síntese. Além disso, grupos limitados podem constituir-se com base em uma determinação *específica* comum a todos os membros de um mesmo grupo, e a idéia universal correspondente é unívoca; por exemplo, a noção de "homem". Em outros casos, o princípio de unidade é puramente *acidental*, sendo o conjunto assim produzido fortuito ou acessório; por exemplo, um amontoado de pedras, um sonho.

A unidade não se encontra só na ordem *real*, mas também na do conhecimento considerado como tal. Êste, com efeito, se desenrola no tempo e abarca um encadeamento de conteúdos distintos. Há nêle unidades *lógicas* — por exemplo, as idéias homem, animal, mortal — que mantêm o mesmo sentido, isto é, uma unidade lógica, através dos atos psicológicos sucessivos pelos quais são evocados. Estas idéias se combinam em juízos e raciocínios, de modo a formar "uma" ordem lógica.

2. Uma vez que a filosofia busca sobretudo a solução do problema do um e do múltiplo, que, aliás, se apresenta sob diversas formas, precisa determinar com exatidão a natureza das *unidades* que estuda. E como há unidades de espécies bem diferentes, cumpre-lhe evitar confundi-las, tratando de as *distinguir*. A questão da distinção, que nada mais é que o inverso do problema da unidade, apresenta-se, pois, com uma importância capital. A história atesta que o progresso da filosofia se faz sempre por uma inteligência mais sutil e elaborada dos modos de distinção.

Aristóteles deu um passo decisivo nesse ponto quando, à luz da teoria da abstração, distinguiu a ordem do conhecimento e a da realidade. Pôde assim evitar o idealismo platônico e mostrar que o ciclo do conhecimento não é a réplica literal do desenvolvimento das coisas, e que as articulações do pensamento não correspondem, tôdas, a distinções reais.

Mas, além disso, de um lado e do outro, na realidade e no conhecimento, surgem muitos graus de distinção, que é importante não confundir. Assinalemos alguns dêles.

Primeiramente, na *ordem lógica.* Quando nos achamos diante da realidade, consideramos sucessivamente seus diferentes aspectos, de modo a formar várias idéias que têm conteúdos diferentes, significações distintas. Dizemos, por exemplo, que o homem é um ser, corporal, vivente, animal e racional. Êstes atributos não são sinônimos e cada um dêles exprime uma idéia, uma unidade lógica. Tôdas essas idéias se distinguem *formalmente* umas das outras, porque seus conteúdos de significação visam "formalidades", "pontos de vista", "aspectos" diferentes de uma mesma realidade. Tal distinção é *realmente fundada,* porque os diferentes aspectos considerados são impostos pela realidade; são aspectos reais, embora não sejam realmente distintos: o homem é realmente corporal, vivente, animal e racional, mas a corporeidade, a vida, a animalidade e a racionalidade não estão nêle como outras tantas partes realmente distintas.

Esta distinção formal chama-se *virtual,* porque se funda em uma análise da atividade manifestada pelo sujeito real. De fato, a atividade do homem se desenrola de diferentes maneiras, abrange virtualidades diversas: o homem reage como um corpo, desenvolve-se como uma planta, move-se como um animal e, além disso, possui uma atividade pessoal. Podemos, pois, distinguir formas de atividade que o tornam semelhante a sêres de perfeições diferentes: age como um corpo, como um vegetal, como um animal, como uma pessoa. É um só ser. Todavia, por sua atividade, *virtute,* equivale a vários. É "virtualmente" múltiplo.

A distinção formal, ou virtual, chama-se *completa* quando o conteúdo de uma se encontra inteiramente fora da outra; assim, por exemplo, os conceitos da corporeidade e da racionalidade são completamente diferentes. Diz-se *incompleta* quando o conteúdo de uma recobre parcialmente o da outra; por exemplo, a idéia de homem (definido como animal racional) e a idéia de racional identificam-se formalmente em parte e só em parte se distinguem.

No atinente a êste último ponto, há vários casos a distinguir, pois temos que tomar em consideração não só conceitos unívocos, mas ainda noções analógicas e sobretudo idéias transcendentais. O conceito unívoco "animal", digamos, acha-se inteiramente fora do conceito "racional"; postos juntos, êles se adaptam um ao outro e se completam. É bem outra a

situação das idéias transcendentais, como a do ser, pois não podem receber complemento algum do exterior, devendo fazer-se seu desenvolvimento do interior, por "adições impròpriamente ditas", por processos de explicitação. Logo, a idéia do ser não se distingue completamente de nenhuma outra e abrange implìcitamente o conteúdo de tôdas as idéias: homem significa ser humano, Deus é o ser divino, racional quer dizer ser racional, etc. Mesmo aqui, não devemos confundir dois casos diferentes: há idéias que vêm determinar a do ser e que têm uma extensão limitada — a do homem, por exemplo; outras determinam a idéia do ser, mas possuem uma amplitude transcendental — o um, por exemplo, é transcendental como o ser; ambos têm a mesma extensão, pelo que são convertíveis. Assim, pois, partindo da distinção virtual completa, aproximamo-nos gradualmente da identidade lógica.

Chama-se *distinção de pura razão,* ou puramente lógica, a que se faz entre duas intelecções referentes ao mesmo aspecto do mesmo objeto. Não são, portanto, formalmente distintas, sendo sinônimos os vocábulos que as exprimem. Não há entre elas mais que uma diferença de clareza, de sorte que a razão da distinção se acha do lado do sujeito cognoscente, sem fundamento por parte do objeto conhecido[1]. Há, por exemplo, uma distinção de pura razão entre homem e animal racional quando começo apenas a distinguir o que é o homem, para chegar, em seguida, a apreender nìtidamente sua definição.

A ordem do conhecimento se prende à ordem real, pois que abrange a idéia do ser, que estabelece o contato do espírito com a realidade tôda. Diferem, todavia, entre si, e para cada distinção de idéias põe-se a questão de saber se corresponde a uma distinção real e, além disso, qual a natureza dela.

Na realidade, tanto quanto no conhecimento, apresentam-se múltiplos graus de distinção. Admitir-se-á sem dificuldade que há uma distinção real entre um homem e um cavalo, entre uma estrêla e uma maçã, bem como entre um homem e sua cabeça; mas convir-se-á também em que todos êsses casos não são idênticos. Como classificar a distinção entre

1. É por isso que os escolásticos opõem a "distinctio rationis *ratiocinantis*", fundada ùnicamente no sujeito *cognoscente*, à "distinctio rationis *ratiocinatae*" (distinção virtual), que se funda também no objeto *pensado*.

um homem e sua alma (será a mesma que a que existe entre o corpo todo e a cabeça?) e entre a alma e o corpo (será igual à distinção entre a cabeça e as outras partes do organismo humano?); o pensamento e o querer diferirão como o sentido da vista e o do ouvido? De que maneira se distingue Deus dos sêres finitos? Esta distinção será redutível à que vigora entre dois homens, ou entre um animal e uma planta, ou entre a parte e o todo, ou entre a substância e a sua evolução ativa?

Ao determinar a natureza da distinção, define-se, ao menos implìcitamente, a dos têrmos que se distinguem: as duas coisas são solidárias. Na hipótese de não se chegar a um acôrdo quanto à concepção do mundo e das realidades que êle contém, não se poderá tampouco estabelecer uma só concepção do modo como os sêres se distinguem uns dos outros.

É tão impossível, pois, fixar *a priori* uma lista completa e exata das distinções, como apresentar *a priori* a solução dos problemas filosóficos. Sentimos às vêzes a tentação de desejar que os filósofos cheguem a um acôrdo sôbre uma terminologia precisa no que respeita à distinção. Mas, como poderiam fazê-lo se não conseguem entender-se quanto às teses fundamentais da filosofia [2]?

Podemos, sem dúvida, definir de antemão, de uma forma geral, o sentido de certas expressões. Assim, por exemplo, é possível indicar dessa maneira a diferença a estabelecer entre uma distinção real e uma distinção lógica, mas o sentido exato que se atribui às várias distinções reais depende inevitàvelmente das opiniões filosóficas que cada um professa. Em um sistema monista estas distinções não terão a mesma importância que num sistema dualista ou pluralista. Ademais, põe-se a questão de saber se nos é dado descobrir distinções não-lógicas além das que se acham entre realidades separáveis, e, havendo-as, como se deveriam conceber. Quanto a isso, as

2. Isso se dá com todos os têrmos filosóficos. Pode-se estabelecer um acôrdo quanto ao sentido geral a atribuir-lhes, mas não quanto ao sentido preciso. Pelo fato de S. Boaventura, Alberto Magno, S. Tomás e Duns Scoto empregarem as mesmas palavras, *esse, essentia, actus, potentia, substantia, accidens*, etc., não se tem o direito de concluir que estão de acôrdo nas grandes linhas de um sistema filosófico. Cada um dêles entende êsses vocábulos num sentido particular que só pode compreender à luz de suas teorias fundamentais.

opiniões são bem divergentes. Anotemos as opiniões de S. Tomás e Duns Scoto.

O Doutor Angélico admite certas distinções que dizem respeito à realidade (e não só ao conhecimento que dela temos) e cujos têrmos não se podem separar em caso algum. Por exemplo, a distinção entre *esse* e *essentia* em tôda criatura. Trata-se aí de uma estrutura real de cada ser finito. Examinaremos depois como se devem conceber os elementos dessa estrutura e qual a natureza de sua distinção. Em todo caso, não é uma distinção entre dois sêres nem entre duas partes separáveis de um mesmo ser, e por isso não se poderia denominar distinção real no sentido que tal expressão tem sempre nas escolas fora da tomista, a saber, "distinctio *inter rem et rem*" [3]. Mas, chamando-se distinção real tôda distinção não-lógica, a distinção entre *essentia* e *esse* é real: cognominemo-la *distinção real metafísica*. É consoante o mesmo tipo de "estrutura real" do ser finito que Tomás de Aquino concebe a união da matéria prima e da forma substancial, bem como a da substância e dos acidentes, mas ter-se-á que determinar com precisão, em cada caso, o sentido da estrutura [4].

---

3. "Da parte dos escotistas e dos suarezianos, só há distinção real quando se tem possibilidade de *separação* (se não necessàriamente mútua, pelo menos não mútua) e composição, como a do oxigênio e hidrogênio formando a água. A distinção real é uma distinção de ordem física no sentido estrito, quase diria, no sentido expresso da palavra: um homem e um cão, o cloro e o sódio. A distinção entre matéria e forma é real para êles apenas por suporem que os dois têrmos são suscetíveis de subsistir por si mesmos, se não naturalmente, ao menos por efeito da onipotência divina". P. Descoqs, S. J., *Archives de Philosophie*, vol., IV, cad. 4, *Bibliographie critique*, Paris, 1927, pp. 141-142. Cf. *ibid.*, p. 109.

Descartes, por sua vez, escreve que "existem distinções de três espécies, a saber, real, modal e de razão, ou feita pelo pensamento. A real dá-se pròpriamente entre duas ou mais substâncias... Há duas espécies de distinções modais, a saber, uma, entre o modo e a substância de que êle depende e que êle diversifica; a outra, entre dois modos distintos de uma só substância [como, entre a forma e o movimento de uma coisa material]... Enfim, a distinção que se faz pelo pensamento consiste em distinguirmos às vêzes uma substância de algum de seus atributos, sem o qual, entretanto, não podemos ter dela um conhecimento distinto; ou então, quando procuramos separar de uma substância dois de seus atributos pensando em um sem pensar no outro [como, a substância e sua duração]". *Les Principes de la Philosophie*, 1.ª parte, caps. 60-62 (ed. Adam P. Tannery, t. 9, Paris, 1904, pp. 51-53).

4. As controvérsias acêrca da distinção do *esse* e da *essentia* deram ensejo, imediatamente após a morte de S. Tomás (1274), a

DUNS SCOTO esforça-se igualmente por definir um modo de distinção real entre elementos separáveis, chegando então à célebre "distinção formal *ex natura rei*". É uma distinção "ex natura rei": sem ser uma distinção entre entidades separáveis [5], concerne à realidade no que esta é em si, independentemente do nosso conhecimento [6]. Não se trata, pois, de uma simples distinção de razão nem de uma distinção lógica virtual [7]. Devemos admiti-la sempre que nos encontramos perante uma irredutibilidade formal dos conceitos [8], desde que se tem por certo que o conhecimento atinge a realidade [9].

---

vários estudos sôbre as distinções, e a tentativas de encontrar outras espécies de distinções além da puramente lógica e da real "inter rem et rem". Assim é que Henri de Gand, em seu *Quodlibet* I, em 1276, propõe uma *distinctio secundum intentiones;* outros falam de uma distinção lógica *secundum diversas rationes.* Cf. Jean PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique* (Études de philosophie médiévale, t. XXV), Paris, 1938, pp. 199-257.

5. "Non est proprie realis actualis, intelligendo, sicut communiter dicitur realis actualis illa, quae est differentia rerum et in actu". J. DUNS SCOTO, *Opus oxoniense, Sentent.* I, dist. 2, q. 7 (ed. Wadding, t. 5, p. 355).

6. "(Est) differentia quae ponitur praecedere omnem actum intellectus". *Ibid.*

7. "Potest autem vocari *differentia rationis* sicut dicit doctor quidam (Bonaventura), non quod ratio accipiatur pro differentia formata ab intellectu, sed ut ratio accipitur pro *quidditate rei,* secundum quod quidditas est *objectum intellectus*".

"Vel alio modo potest vocari *differentia virtualis,* quia illud quod habet talem distinctionem in se, non habet rem et rem sed est *una res* habens virtualiter seu eminenter quasi *duas realitates;* quia utrique realitati, ut est in illa re, competit illud proprium, quod inest realitati, ac si ipsa esset distincta. Ita enim haec realitas distinguit et illa non distinguit, sicut si ista essent una res et illa alia". *Ibid.*

8. "*Ex differentia objectorum formalium,* quorum neutrum continetur in aliquo eminenter, et hoc in intellectu intuitive considerante, concluditur aliqua differentia *ante actum intellectus* eorum quae cognoscuntur intuitive". *Ibid.* "Unum non est de formali ratione alterius". *Reportata parisiensia,* I, 45, q. 2 (t. II, p. 233). "Intelligo per non identitatem formalem aliquorum, quando unum non est de formali ratione alterius, ita quod si definiretur, non pertineret ad definitionem ejus. Igitur per non identitatem formalem intelligo non identitatem quidditativam non pertinentem ad definitionem alterius, si definiretur". *Ibid.* (t. II, p. 234).

9. "Definitio non tantum indicat rationem causatam ab intellectu sed *quidditatem rei*". *Opus oxoniense, Sentent.* I, d. 8, q. 4 (t. 5, p. 766). "(Ita in divinis) est aliqua non identitas formalis sapientiae et bonitatis, in quantum earum essent distinctae definitiones, si essent definibiles... Et intelligo sic, quod *intellectus* componens ista "sapientia

O Doutor Sutil pensa que há uma distinção dessa espécie entre o ser e as suas propriedades transcendentais, a unidade, a verdade e a bondade; entre a substância da alma e suas faculdades; entre os diferentes aspectos de uma mesma forma (como as formalidades — vivente, animal, racional — da substância humana), etc. Aponta-a igualmente em Deus, entre os atributos divinos essenciais (tais como, a inteligência, a vontade, a justiça e a sabedoria divinas) e entre uma pessoa divina e suas propriedades pessoais (por exemplo, entre o ato de geração e o de espiração do Pai). Contudo, em Deus trata-se de uma distinção menor, porque não há, nem composição formal, nem composição real no Ser divino [10].

Duns Scoto aplica sua teoria da distinção formal na ordem qüiditativa e não na ordem do ser; S. Tomás estabelece uma distinção real metafísica entre *esse* e *essentia*. Scoto introduz uma distinção real "inter rem et rem" da matéria prima e da forma substancial, assim como da substância e dos acidentes; S. Tomás descobre aí apenas uma distinção real metafísica (e não "inter rem et rem"). Em certos casos em que Scoto vê uma distinção formal, S. Tomás põe uma distinção real metafísica (por exemplo, entre a alma e suas faculdades); em outros casos, S. Tomás admite no máximo uma distinção lógica virtual; por exemplo, as idéias transcendentais, entre os aspectos abstratos de uma mesma realidade (os graus da árvore de Porfírio), como também entre as propriedades essenciais de Deus. De um modo geral, o "formalismo" de Scoto [11] é, em confronto com a filosofia de S. Tomás, um

---

non est bonitas formalis", *non causat actu suo collativo veritatem istius compositionis, sed in objecto invenit extrema, ex quorum compositione fit verus...* Ita concedo per identitatem, veritatem esse bonitatem in re, non tamen formaliter veritatem esse bonitatem" *Ibid.*

10. A pluralidade das formalidades não implica nenhuma composição em Deus, nem real nem formal, porque é infinito: "quaelibet (perfectio) in Deo est infinita et ideo proprie non potest dici pars unius totalis perfectionis". *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, l. IV, q. 2 (t. 4, p. 587, col. 1). — "Aliqua compositio est in albedine, licet non rei et rei, tamen talis qualis non conceditur in Deo propter non identitatem formalem". *Opus oxoniense, Sentent.* I, d. 2, q. 7 (t. 5, p. 356).

11. Duns Scoto (1266/74 — 1308) é o mais célebre representante dêsse formalismo, mas não o inventor da distinção formal. Foi S. Boaventura quem primeiro falou, nos seus estudos sôbre a SS. Trindade, de uma "differentia attributionis", de um "diversus modus se habendi". Pedro de João Olivi, O. F. M. (1248/9 — 1298), e sobretudo Alexandre

realismo exagerado que tende a projetar na realidade tôda a estrutura formal da ordem das idéias.

Surgiu uma forte reação contra o formalismo da escola escotista. Ela atingiu igualmente as teorias tomistas acêrca da composição metafísica, que era, de resto, muitíssimas vêzes apresentada sem matizes e entendida no sentido de uma composição de coisas ou de partes, "inter rem et rem". Na filosofia moderna, tanto o racionalismo cartesiano como o empirismo inglês se recusam a admitir uma explicação metafísica da realidade pela composição interna dos sêres finitos. Esta reação era exagerada e iria tornar insolúveis problemas fundamentais, como o da unidade da natureza humana. O pensamento contemporâneo, introduzindo em tudo, principalmente na psicologia e mesmo na física, a idéia de "estrutura", oposta à de uma "associação" de elementos preexistentes, está de nôvo disposta, ao que parece, a admitir também na metafísica a concepção escolástica da não-simplicidade (ou composição interna) de sêres substancialmente unos, ou seja, a estrutura metafísica dos sêres finitos.

Além da questão da distinção real entre os princípios constitutivos de uma ser finito, temos a da distinção dos sêres e do seu princípio fundamental de unidade. Esta, admitindo-se que exista, deve diferir radicalmente da distinção que há entre sêres particulares. Mas, uma vez mais, não podemos defini-la *a priori*, e cada autor concebê-la-á em função do conjunto de seu sistema de filosofia. Esta questão se prende, aliás, à do finito e do infinito, cujos têrmos cabe-nos precisar.

3. Há uma relação estreita entre o múltiplo e o finito, de um lado, e entre o um e o infinito, do outro.

As unidades constitutivas de uma multidão distinguem-se umas das outras: o que é próprio de uma não se encontra na

---

de Alexandria, O. F. M. (+ 1314), estudam *ex professo* a possibilidade e o fundamento de tal distinção. Mateus de Aquasparta, O. F. M. (1235/40 — 1302), foi o primeiro a empregar a palavra *formaliter* para designar essa distinção formal. Entre os autores do século XIII que admitem a distinção formal *ex natura rei*, citem-se ainda: em Paris, Pedro de Trabibus, O. F. M. (fim do século) e Pedro de Falco, O. F. M.; em Oxford, João Berwick, O. F. M. (cêrca de 1290), Adão de Lincoln, O. F. M. (cêrca de 1292), Guilherme de Nottingham, O. F. M. (+ 1336), e Guilherme Macklesfield, O. P. (+ 1304). Cf. Bernard JANSEN, S. J. Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der distinctio formalis", em *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. LIII, 1929, pp. 332 e seg.

outra; em outros têrmos, cada uma é finita. Inversamente, o que é finito é limitado por aquilo de que se distingue; opõe-se ao que se acha fora dêle, refere-se aos outros, pertence a uma multiplicidade, a um todo, a uma ordem. As noções "finito", "relativo" e "múltiplo" implicam-se mùtuamente.

O *infinito* é a negação do finito; portanto, é igualmente a negação do relativo e do múltiplo, é *absoluto* e *único*. E como tôda ordem é constituída por elementos finitos, o infinito pode conceber-se com relação a tôda ordem.

Seja o *espaço*: os diversos lugares que abrange limitam-se uns aos outros; mas o conjunto de todos os lugares possíveis não mais pode ser limitado por outros lugares — é ilimitado. Assim também o *tempo*: cada momento é limitado pelo que o precede e pelo que se lhe segue; o conjunto de todos os momentos não é precedido nem seguido por nenhum outro, não é, mais, limitado por nada — é ilimitado. O mesmo se passa com a *espécie;* por exemplo, a humanidade: nenhum homem se identifica com a espécie humana total, porque há outros homens, possuidores de perfeições humanas que êle não tem; donde se vê que cada indivíduo é limitado dentro da espécie. Mas o conjunto de todos os homens possíveis compreende a perfeição humana integral, ilimitada, sem fronteiras[12]. Poder-se-ia dizer, no mesmo sentido, que cada *pessoa* tem a sua perfeição individual de um modo ilimitado, pois que sua personalidade é única e incomunicável: o eu não se pode desdobrar, esgotando totalmente a possibilidade de sua natureza pessoal[13].

Tôdas essas totalidades só são ilimitadas de maneira relativa, a saber, em sua ordem, por se distinguirem umas das outras e, portanto, se limitarem mùtuamente. Mas, tomando-se

---

12. É nesse sentido que S. Tomás de Aquino ensina que cada anjo, considerado em sua espécie, é *infinito*, porque, segundo o Doutor Angélico, cada anjo é *único* em sua espécie, identificando-se com ela e possuindo a perfeição dela ilimitadamente, pois que não a reparte com nenhum outro. Cf. *Summa theologica*, I, q. 7, a. 2; q. 50, a. 2, ad. 4; *De ente et essentia*, c. 6 (ed P. M.-H. Laurent, n.º 115, pp. 184-185).

13. A realidade do eu não é simples; nêle se podem distinguir os princípios de uma estrutura, distintos uns dos outros e correlativos, *limitando-se* uns aos outros no interior da estrutura. Da mesma forma, a existência humana estende-se no tempo e podemos distinguir nela períodos sucessivos, *limitados* um pelo outro. Mas, tomando-se a existência do eu em seu conjunto, em sua duração eterna, ela envolve a plenitude única e incomensurável do eu, seu valor completo e, nesse sentido, infinito.

o *conjunto dos sêres finitos, reais e possíveis*, nenhum ser finito poderia mais limitá-lo, pois que, por definição, êste conjunto os conteria a todos: seria a ordem ilimitada dos sêres.

Desde que um todo completo e acabado (isto é, "ilimitado" ou "infinito", no sentido que terminamos de indicar) dá lugar a distinções intrínsecas, surgem questões sôbre essa multiplicidade de têrmos que êle contém; entre outras, a questão seguinte: êstes têrmos formam uma multidão capaz de ser numerada? Somos tentados a negá-lo; com efeito, todo número é suscetível de acréscimo de uma unidade: é, portanto, finito e relativo à unidade que se lhe poderia adicionar, de modo que não contém o conjunto dos têrmos atuais ou possíveis na ordem em questão. Por conseguinte, um conjunto de têrmos que podemos enumerar não parece poder constituir um todo inteiramente completo, ilimitado, absoluto, ou seja, um todo que, em sua ordem, exclua tôda relação com um além. Isso importaria em pretender que a multiplicidade dos têrmos constitutivos de um todo completo fôsse necessàriamente "inumerável". Nesse caso, o infinito no sentido até aqui indicado implicaria um infinito entendido em um outro sentido, a saber, o de uma *multidão "inesgotável"*. Mas poderá tal multiplicidade ser concebida e poderá sê-lo em qualquer ordem? A história da filosofia mostra como estas perguntas deram lugar a soluções divergentes, objeto de numerosas controvérsias.

Spinoza ensina que conhecemos duas propriedades da substância fundamental, o pensamento e a extensão, mas pensa que essa substância, por ser infinita, tem de ser afetada por uma multidão *infinita* de propriedades. A seu ver, é impossível que um número finito de propriedades ou de modos exprima adequadamente a riqueza total da realidade. Será necessário, portanto, admitir uma multidão infinita de possíveis, os quais virão todos a se realizar.

Leibniz é de opinião que jamais todos os possíveis poderiam chegar a existir, porque há os que se excluem; se um se realiza, segue-se que uma série de outros não se podem produzir. Só se realizam efetivamente coisas que são capazes de coexistir, que são compatíveis, "compossíveis".

Os escolásticos, por seu turno, concordam geralmente em admitir uma multidão *infinita* de possíveis e em declarar

que todos êles juntos são conhecidos por Deus, bem como pelo Cristo. Acham também que êsses possíveis não se podem realizar todos juntos.

Mas, mesmo nesse caso, fica de pé a questão de saber se a multiplicidade das coisas que são realizadas é infinita. Porque, se é verdade que não basta adicionar uma unidade para obter uma multidão infinita, parece também certo que não basta subtrair unidades de uma multidão infinita para torná-la finita.

Distingem os escolásticos dois casos: o da existência *simultânea* da multidão de unidades e o de sua existência *sucessiva* no tempo. Quanto ao primeiro caso, pronunciam-se geralmente a favor da opinião que declara impossível a realização de uma multidão infinita simultânea. Quanto ao segundo, são também, em sua maioria, partidários da opinião negativa.

S. Tomás, contudo, adota uma atitude mais prudente. No que tange à multiplicidade sucessiva, declara não ver o meio de resolver a questão só pela razão: alegaram-se argumentos a favor da possibilidade de um mundo eterno, como também para provar sua impossibilidade, mas nenhum dêsses argumentos é apodítico: *hucusque non demonstratum est* [14]. E a respeito de uma multidão infinita de coisas que existissem simultâneamente, o Doutor Angélico hesitou, muito tempo, antes de declará-la impossível em todos os casos [15].

---

14. Cf. *Summa theologica*, I, q. 46, a. 2; II *Sentent.*, d. 1, q. 1, a. 5; *Quodl.* III, q. 14, a. 31; *C. Gent.*, c. 38; *De potentia*, q. 3, a. 17; *De aeternitate mundi.*

15. Em II *Sentent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 17 (1254-55), e *De veritate*, q. 2, a. 10 (1256), S. Tomás não se pronuncia a respeito. Embora rejeite a possibilidade da multidão em ato *per se*, cita a opinião de Algazel, segundo a qual seria possível um infinito em ato *per accidens.*

Na *Summa theologica*, I, q. 7, a. 4 (1266), refuta esta opinião de Algazel: "Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis... Omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur; unde necesse est quod sub numero omnia creata comprehendantur". Por outro lado, "esse multitudinem infinitam *in potentia* possibile est".

Entretanto, subsiste ainda uma hesitação no *De aeternitate mundi* (1270): "Adhuc non est determinatum quod Deus non possit facere quod sint infinita actu". O mesmo ocorre no III *Physic.*, lect. 86, e XI *Metaph.*, lect. 10, que datam aproximadamente dessa época.

Por outro lado, o *Quodlib.* XII (dezembro 1270), q. 2, é categórico: "Cum ergo quaeritur utrum sit possibile Deo facere aliquid infinitum in actu, dicendum quod non". A razão alegada é a seguinte: "oportet

KANT, ao contrário, pretendeu provar as duas teses opostas, a da possibilidade e a da impossibilidade do tempo eterno *a parte ante* e da extensão infinita do espaço [16]. Nessa antinomia enxerga êle a prova manifesta de ter sido mal colocado o problema [17]. Não tem cabimento, diz, que a razão teórica se ocupe com tais problemas; a crítica da razão pura faz descobrir a raiz do mal, sendo que o formalismo subjetivista nos dá a chave do enigma.

Não é chegado o momento de examinarmos a fundo a questão de saber se será necessária uma multiplicidade infinita de têrmos para constituir uma ordem completa e, nesse sentido, ilimitada (por exemplo: a do tempo, do espaço, da espécie ou da atividade pessoal), ou se, ao contrário, tal multiplicidade não poderá ser infinita senão em certos casos, ou mesmo não o pode ser em caso algum. Basta, por enquanto, notar que para resolver êste problema não nos podemos restringir à consideração do ponto de vista da unidade, do número e da multiplicidade em geral, tornando-se indispensável levar em conta a natureza de cada ordem estudada. De resto, não se tem muita certeza de que esteja no poder do homem apresentar uma resposta a êsse problema. Talvez seja mais sensato adotarmos a atitude modesta de S. TOMÁS, reconhecendo que não dispomos, no caso, de argumentos apodíticos a favor de nenhum membro da alternativa. No concernente ao ponto de vista de KANT, não se deve esquecer que êle não reconhecia o valor absoluto e o caráter transcendental da idéia do ser,

---

quod omnia quae (Deus) agit sint formata. Infinitum autem accipitur sicut materia sine forma, nam infinitum se tenet ex parte materiae".

O *Quodlib.* IX, que data de antes dè 1258 (pois que foi utilizado nesse ano por um discípulo de S. Tomás, Hanibaldo de Hannibaldis, no segundo livro de seu comentário das Sentenças), é também categórico, em sua questão I, opondo-se assim aos outros escritos dêsse período. É essa uma das razões invocadas por P. GLORIEUX para duvidar da autenticidade tomista do Quodlibet IX. Cf. "Le plus beau Quodlibet de S. Thomas est-il de lui?", em *Mélanges de Science religieuse*, t. III, Lille, 1946, p. 241.

16. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, § 52 b e Apêndice (trad. por J. Gibelin, na Biblioth. des Textes Philosophiques, Paris, 1941, pp. 123 e 177). Tradução portuguêsa: *"Prolegômenos a tôda metafísica futura"*, Companhia Editôra Nacional.

17. *Critique de la raison pure*, segunda parte, livro II, cap. II, segunda seção (trad. por A. Tremesaygues e B. Pacaud, 2.º ed., Paris, 1944, pp. 335 e seg.). Tradução portuguêsa *"Crítica da Razão Pura"*, Edições e Publicações Brasil Editôra.

não estando por isso em condições de justificar a possibilidade de um homem penetrar no domínio metafísico.

Voltando ao primeiro sentido da palavra "infinito", a saber, *completo em sua ordem,* levanta-se inevitàvelmente o seguinte problema em metafísica: o conjunto ilimitado dos sêres finitos (reais e possíveis) constituirá a ordem completa e ilimitada do ser, "o infinito absoluto"? Problema que não é senão o do um e do múltiplo.

Com efeito, se o conjunto ilimitado dos sêres finitos forma o infinito absoluto, cada ser finito é um elemento constitutivo dêsse infinito. Nesse caso, o princípio fundamental de unidade de tôdas as coisas é plenamente imanente às mesmas coisas: consiste na própria coesão e estrutura das coisas. Entretanto, não implica isso contradição? Cada ser é um todo subsistente que "participa" do valor absoluto de ser, "tem parte" nêle, o que não é a mesma coisa que ser uma "parte" dêle [18]. Não se deverá então concluir que o princípio fundamental dos sêres transcende a ordem dêsses sêres? Uma resposta afirmativa a tal pergunta significaria que o princípio fundamental de unidade se distingue da ordem completa dos sêres finitos e que esta ordem não é absolutamente infinita, já que não abrange a realidade tôda. Por outro lado, entretanto, o princípio fundamental de unidade não viria limitar essa ordem, no sentido que até aqui se deu ao vocábulo "limitar", porque não constituiria um domínio limítrofe. Noutras palavras, tal princípio não poderia delimitar o conjunto dos sêres finitos do mesmo modo como um ser finito delimita os outros, pois nesse caso êle próprio seria uma realidade limitada e só teria cabimento no interior da ordem dos sêres. Tudo isso redundaria, em suma, em distinguir *dois infinitos*: primeiro, o conjunto dos sêres limitados, cuja infinidade, ainda que perfeitamente ilimitada, isto é, não restringida por outro domínio limítrofe, seria declarada *relativa,* por se referir a um princípio real distinto dêsse conjunto; depois, êste mesmo princípio, de forma alguma limitado ou finito, cuja infinidade, sem relacionar-se a nada, seria, portanto, perfeitamente *absoluta.*

Como resolver êste problema da unidade do diverso, da infinidade do finito? Qual das explicações preferir, a da imanência ou a da transcendência? Eis o principal problema que a metafísica tem a resolver.

---

18. Cf. cap. I, n.º 4.

CAPÍTULO IV

A INTELIGIBILIDADE DO SER. A POSSIBILIDADE

SUMÁRIO — 1. A inteligibilidade do ser transcendental; o que é, tem uma "razão suficiente". A inteligibilidade do ser particular implica a um tempo razões "intrínsecas" e razões "extrínsecas". — 2. A inteligibilidade e a verdade do ser: o ser e o verdadeiro são convertíveis. — 3. O valor ilimitado de nossa inteligência, baseado na irrecusável idéia do ser. O valor limitado de nossa inteligência; a tendência indefinida a uma intelecção sempre mais precisa dos modos de ser; as camadas irracionais do inteligível. — 4. Duas teorias extremas: o idealismo exagerado e o agnosticismo. O absoluto e o relativo no conhecimento humano, que parte da experiência. — 5. O problema metafísico da verdade. — 6. O possível. — 7. O problema do fundamento da possibilidade intrínseca. — 8. O problema da relação entre a possibilidade extrínseca e a intrínseca. — 9. O problema dos sêres meramente possíveis ou contingentes.

1. No plano do ser, a unidade e a identidade são *absolutas*. A proposição que exprime esta identidade assim se enuncia: *o ser é o ser*. Neste juízo é o próprio ser que desempenha a função de atributo, ou seja, que indica o que a inteligência apreendeu do sujeito. Isso significa que o ser é formalmente inteligível.

Como o ser é *transcendental*, nada escapa à sua inteligibilidade. Tudo é adaptado à inteligência, tudo fala ao espírito, tudo tem um sentido.

O ser é *absoluto;* basta-se a si mesmo. Contém em si o que é necessário para ser; é por si que se explica. Possui, pois, em si mesmo, o que é exigido para esclarecer e satisfazer o espírito em busca de inteligibilidade. Ora, chama-se "razão" o que fala ao espírito, o que faz compreender. Donde se conclui que tudo deve encontrar uma razão suficiente no ser:

quidquid est, habet rationem sufficientem. Admitindo-se que é com o ser que a inteligência formalmente se afeiçoa, vê-se logo que o que se opõe à inteligência opõe-se, na mesma medida, ao ser: a contradição corresponde ao impossível, ao irrealizável. Se o transcendental é inteligível, o absurdo não corresponde mais a nada, não tem qualquer valor de ser. É nisso que se apóia a argumentação *per absurdum*: suposto que não tenhamos nenhuma compreensão direta de uma certa realidade, estamos autorizados a rejeitar tôda explicação que se apresente como contraditória, pois que se deve admitir, uma vez por tôdas, que o absurdo não pode exprimir o real.

O ser inclui o *relativo*, porque existe uma ordem dos sêres. Cada ser particular, por tôda a sua realidade, acha-se necessàriamente em relação com outros, visto que não pode existir fora da "ordem" dos sêres. Daí resulta que sua inteligibilidade — bem como seu ser, sua unidade e sua identidade — é relativa à inteligibilidade dos outros. Seria, portanto, um êrro querer descobrir em um ser particular, tomado separadamente, a explicação suficiente do que êle é. O fundamento de sua explicação estende-se mais longe, devendo englobar os outros. A *razão intrínseca* de um ser particular não pode, pois, bastar para explicá-lo e tem que completar-se por uma *razão extrínseca* [1].

Qual é a natureza dessa razão extrínseca? Será a causalidade produtiva? Eis uma questão que se deverá resolver mais adiante. Mas, desde já, parece certo que a razão adequada de

---

1. Hegel insistiu muito sôbre esta relatividade fundamental de tôdas as coisas. Todo ser finito "olha para além de si mesmo", é relativo ao resto: "Em todo caso devemos reconhecer que as coisas finitas, como tais, não são alguma coisa de último e apontam para algo acima delas" (HEGEL, *Enciclopédia*, Prim. parte, Lógica, seção III, § 205, ed. H. Glockner, t. VII, *System der Philosophie*, Stuttgart, 1940, p. 417). Longe de se acrescentar a êsse ser, tal relação é constitutiva de tôda a sua realidade. As coisas não são de modo algum realidades absolutas, fechadas; são integralmente relativas umas às outras e implicam-se mùtuamente. Eis por que podemos passar de uma à outra pelo conhecimento. Cf. Fr. GREGOIRE, "Hegel et l'universelle contradiction", na *Revue néoscolastique de Philosophie*, t. 44, 1946, pp. 36-73.

Mas, Hegel vê as coisas apenas como "partes" de um único ser: seu sistema é um monismo ontológico. A isso opomos o pluralismo: existem sêres subsistentes. Êstes sêres, contudo, "participam" todos de um mesmo valor absoluto. Logo, embora constituam unidades subsistentes, são radicalmente relativos uns aos outros, não podendo subtrair-se de qualquer forma à ordem do ser: relatividade exaustiva de "participantes" e não de "partes". Cf. cap. I, n.º 4.

todo ser particular precisa implicar, ao mesmo tempo, um princípio intrínseco e um outro, que lhe é extrínseco.

Não é menos certo, porém, que todo ser particular atesta o seu valor *absoluto*, não-relativo, de ser. Como conciliar esta inteligibilidade absoluta e relativa numa só realidade? O problema metafísico do um e do múltiplo, do absoluto e do relativo, aqui aparece de nôvo.

2. A inteligibilidade do ser chama-se sua *verdade*.

A verdade se define tradicionalmente: *adequatio rei et intellectus* [2], a conformidade entre a coisa e a inteligência. Consiste, pois, em uma relação, da qual um dos têrmos é a inteligência.

Como segundo têrmo dessa relação de conformidade toma-se, muitas vêzes, qualquer símbolo (uma palavra, por exemplo, ou um gesto), destinado a traduzir e comunicar um pensamento. Se há entre êles adequação, há "verdade"; caso contrário, "mentira".

Outras vêzes, o segundo têrmo da relação é a realidade a conhecer. Havendo concordância entre a inteligência e essa realidade, há "verdade"; do contrário, "êrro".

Uma relação pode considerar-se de dois modos: a partir do primeiro têrmo ou do segundo. Quando consideramos a conformidade da inteligência e da realidade, colocando-nos do lado da inteligência, isto é, verificando que esta é "conforme ao real", nota-se que a *inteligência* se acha na verdade: é "verdadeira". Eis a *verdade lógica*, propriedade da faculdade de conhecer. Se nos pomos do lado do real, de modo a verificar sua "conformidade com a inteligência", é a *realidade* que se reconhece como "verdadeira": *verdade ontológica*, ou *metafísica*, propriedade do real.

Ao entrarmos em comunicação com outros homens, precisamos adaptar nossas expressões aos nossos conhecimentos; o conteúdo dêstes últimos é que constitui a regra e que impõe sua lei à expressão. Tratando-se, porém, dos nossos conheci-

---

2. Esta definição é atribuída por S. Tomás a Isac-Israell, médico filósofo judeu, que viveu no Egito entre 845 e 940, autor de uma obra intitulada *De definitionibus*. Várias passagens dos escritos de Aristóteles poderiam ter sugerido esta fórmula, especialmente: *Categ.*, c. V, 4 b 8; *Metaf.*, IV (Γ), c. 7, 1011 b 26; VI (E), c. 4, 1027 b 20; IX (Θ), c. 10, 1051 b 3, 6-9, 17, 24.

mentos e sua verdade, é necessário conformar-se a inteligência ao real e submeter-se à lei do mesmo. Em ambos os casos a verdade pode faltar; no primeiro, quando a expressão é inadequada ou mentirosa; no segundo, quando a inteligência não se adapta a seu objeto e, por isso mesmo, cai no êrro.

Geralmente, falando da verdade, nos colocamos no ponto de vista do têrmo que precisa submeter-se à verdade, isto é, dobrar-se à regra que é, para êle, o outro têrmo. Isso se dá porque se tem em grande estima a verdade, e, psicològicamente falando, é natural que a atenção se volte, antes de tudo, para os têrmos em que ela poderia falhar, a saber, a expressão do pensamento e o próprio pensamento.

Mas não se deve perder de vista que a verdade ontológica está sempre necessàriamente presente, porque é o ser considerado em sua relação com a inteligência, isto é, o ser enquanto inteligível. A verdade ontológica é, por conseqüência, o fundamento de qualquer outra verdade. Ela é absoluta, transcendental e analógica, como o ser: *ens et verum convertuntur* [3].

3. Nosso pensamento, por sua natureza, se orienta para o *ser*. Seu conteúdo inteligível traz o cunho do absoluto e do transcendental. É, pois, um êrro acreditar que a verdade do nosso conhecimento se mede pela forma de nosso espírito humano; sua medida não é nem subjetiva nem objetiva: é *absoluta*.

É inegável, contudo, que nos sentimos bem pequenos no mundo, limitados tanto na nossa existência como em nossa atividade. Como explicar, então, que o conteúdo de um ato finito de pensamento possa ter uma extensão transcendental, e que nossa inteligência se abra para o infinito? Entretanto, nada é mais certo e, até, o fundamento de tôda certeza, pois que é por essa infinidade que se define a nossa inteligência.

Impossível duvidar do valor fundamental do pensamento. Como se demonstrou acima, a dúvida não é jamais primeira, só se produzindo com apoio na verdade da consciência, que não é mais que uma tomada de consciência da realidade, na

3. Na analogia da verdade é a verdade *lógica* que, *psicològicamente*, representa o analogado principal, sendo a verdade ontológica o secundário. Inversamente, do ponto de vista *metafísico*, a verdade *ontológica* é o primeiro têrmo, e a lógica o segundo.

qual o ser se impõe de modo absoluto. Mesmo a negação implica a afirmação do ser, porque, tal como a dúvida, apóia-se nessa afirmação [4].

As dificuldades despontam quando se compara o pensamento com o aspecto sensível do conhecimento e se chega a perder de vista o abismo intransponível que os separa.

Na parte sensível de nossa faculdade de conhecer distinguimos os diferentes domínios dos sentidos. Nenhum abrange tôda a realidade; cada um dêles (a vista, o ouvido, o gôsto, etc) atinge só uma parte do ser. Não se deveria dizer o mesmo do domínio intelectual? Com que direito o declaramos ilimitado?

De início, impõe-se uma observação que basta para mostrar que não se pode colocar, sem mais, os sentidos e a inteligência na mesma linha. O objeto próprio de cada sentido acha-se fora do objeto próprio dos outros. Uma côr, como tal, não é um som; podemos vê-la, mas não ouvi-la. Um som, como tal, não é uma luz; podemos ouvi-lo, mas não vê-lo. Bem diverso o que se passa com a inteligência. Com efeito, a inteligência atinge as côres, os sons e todos os outros objetos dos sentidos, porque de todos se deve dizer que, de uma forma ou de outra, "são", nêles descobrindo a inteligência seu objeto formal, o ser. O domínio intelectual não se encontra "ao lado", fora do

---

4. S. Tomás faz a mesma observação a respeito da verdade (ora, o ser e a verdade são convertíveis): "Veritatem esse est per se notum, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse; si enim est aliquid verum, oportet quod veritas sit". *Summa theologica*, I, q. 2, a. 1, ob. 3. Cf. ARISTÓTELES, *Metaf.*, Γ, 4, 1006 a 26; S. TOMÁS, *In IV Metaph.*, c. 4, lect 7 (ed. Cathala, n.º 611, p. 206 b).

Seria errado ver neste raciocínio uma petição de princípio. "Salientemos o sentido geral dêste sorites sutil, que, sob a aparência de uma redução ao absurdo, não é, no fundo, senão a verificação de uma "necessidade transcendental": a relação da verdade acha-se no pensamento objetivo, porque, negada, renasce da própria negação. No momento em que dizemos: não existe a verdade, afirmamos implìcitamente o acôrdo de nosso atual pensamento negador com uma certa desarmonia objetiva que supomos reinar entre o pensamento geral e as coisas: o que significa que afirmamos a existência de uma relação de verdade no próprio ato pelo qual pretendemos negar universalmente essa relação". J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, Caderno V, *Le thomisme devant la philosophie critique*, Lovaina, 1926, p. 42. "Interimens rationem sustinet rationem" (*In IV Metaph.*, lect. 7); isto é: "O sofista, que nega tôda significação objetiva (das palavras que emprega), restaura uma significação objetiva pela própria negação". *Ibid.*, em nota.

âmbito do conhecimento sensível, como um sentido é vizinho do domínio de um outro; pelo contrário, os objetos dos sentidos são abrangidos integralmente na extensão do objeto da inteligência. Esta não é um sentido; transcende os sentidos e capta seus objetos na síntese do ser.

O domínio intelectual, não sòmente se estende além do campo de cada sentido em particular, mas é ainda ilimitado, pois se estende tão longe quanto o ser absoluto e transcendental.

Graças a isso, o homem está apto a conhecer a si próprio, como pode conhecer o mundo exterior. É dotado de reflexão, e é aí que se toca com o dedo tôda a distância que separa os sentidos da inteligência. Pela vista não vejo que vejo; pela inteligência eu sei que sei. O pensamento leva à reflexão. Nesta, o homem se recolhe, volta-se sôbre seus atos, segue-lhes o curso, apercebe-se das dificuldades que encontra e nota os limites com que esbarra. Chega assim a formular o "problema crítico" quanto ao valor de seu poder cognitivo. Ora, o valor supremo de sua inteligência resulta com evidência dêsse simples fato de ser êle capaz de suscitar tal problema, porque não poderia fazê-lo se já não estivesse de posse da solução.

Para poder perguntar-se qual o valor do conhecimento e quais seriam talvez seus limites, é preciso ter ultrapassado já todos os limites. Porque "limites conscientes" não podem ser mais que "limites relativos". Aquêle que está encarcerado e que o sabe, não tem mais a liberdade de seus movimentos corporais, mas conserva a do espírito. Êsse encarceramento é, pois, relativo, a saber, relativo ao corpo. Para perceber um limite, precisa-se conhecer de algum modo o terreno limítrofe e ter, portanto, ultrapassado o limite [5]. Quem apreende o limite como tal, enquanto êste constitui um entrave, conhece que há um além, cuja natureza exata talvez ignore, mas que sabe, pelo menos, estar ali. Êste além já não é para êle o desconhecido absoluto, pois que dêle se ocupa, e o limite em questão tem apenas um valor relativo, desde que é preciso havê-lo ultrapassado para se notar sua presença e seu sentido. *A consciência de si* comporta, sem dúvida, uma *consciência de limites*, porque o eu é limitado; mas essa consciência de limites não se pode formar sem apoiar-se em uma *consciência*

5. "O conhecimento que temos de um limite já mostra que atravessamos o limite; mostra nossa infinidade". HEGEL, *Philosophie de l'esprit*, trad. por A. Vera, Paris, 1867, t. I, p. 68. Cf. *Enciclopédia*, III, ed. H. Glockner, t. X, Stuttgart, 1929, pp. 43-45.

de ser, graças à qual o eu e o não-eu se acham unidos na *síntese ilimitada* do ser absoluto e transcendental. O pensamento, cujo objeto formal é o ser, assenta-se num fundamento absolutamente inabalável, e, quanto a isso, atinge, de imediato e sempre, uma certeza incondicional. A negação dêsse fato é impensável, e não podemos formulá-la senão em têrmos desprovidos de sentido.

Nem por isso se deve concluir que o conhecimento seja declarado perfeito de todo. Êle é *finito* e seu conteúdo tem necessàriamente limites; mas êstes são relativos, concernentes à intelecção clara e precisa da realidade. Como já dissemos, nossa atividade intelectual está ìntimamente ligada à experiência, isto é, à apreensão consciente da realidade dada *hic et nunc*. Tal realidade não é outra coisa senão a de minha pessoa e daquilo que a rodeia: nós mesmos e uma ínfima parte do universo. É o que a escolástica chama de "objeto próprio e proporcionado" desta faculdade de conhecer. Aí entramos em contato com as coisas existentes e esforçamo-nos por distingui-las umas das outras, reconhecendo seus *modos de ser*. Entretanto, êste trabalho de discernimento chega apenas a parcos resultados, porque não conseguimos definir os modos de ser senão por meio de noções abstratas, que não captam o individual como tal, não podendo assim fornecer mais que um conhecimento deficiente dos dados. Sem dúvida, não ignoramos de forma alguma que tôda realidade é concreta e individual (do contrário, não poderíamos sequer suspeitar que nossos conceitos são abstratos), mas não logramos apreender os modos concretos de ser por conceitos adequados [6]. As noções genéricas e específicas não penetram a fundo na realidade; são fruto de uma "generalização indutiva" e só proporcionam uma visão superficial. As definições das espécies vegetais e animais, por exemplo, denotam simplesmente, baseando-se nos dados

6. O texto que se segue mostra que S. Tomás de Aquino não se iludia quanto à fraqueza do nosso conhecimento: "Cognitio nostra est adeo debilis, quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae: unde legitur quod unus philosophus fuit triginta annis in solitudine, ut cognosceret naturam apis". *In Symbolum apostolicum expositio* (ed. P. MANDONNET, *S. Thomae opuscula omnia*, t. 4, op. 33, p. 350). — S. Tomás se compraz em insistir na dificuldade para se definirem exatamente as coisas materiais. Ver as referências indicadas por M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P., em *"De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*, (Bibliothèque thomiste, VIII), Le Saulchoir, Kain (Bélgica), 1926, p. 40, nota 2.

empíricos, os agrupamentos típicos e regulares de certos fenômenos: grupos de plantas ou de animais possuem tal forma exterior e tal constituição anatômica, seguem tal linha de desenvolvimento, etc.

O ideal seria atingir a "essência" das coisas, o núcleo da realidade, a fonte donde dimanam as propriedades das coisas e resultam os acontecimentos. De fato, se pudéssemos deduzir da essência das coisas os fatos da experiência, tê-los-íamos, por isso mesmo, compreendido e explicado. Nosso conhecimento, porém, segue exatamente o caminho inverso: parte dos fatos empíricos, usa o método indutivo para fixar seus diversos agrupamentos, e, longe de chegar a um conhecimento direto da natureza profunda que está na origem dos dados imediatos, tem de resignar-se a afirmar tão sòmente a presença necessária de algum princípio essencial de unidade.

Somos forçados a seguir essa via indutiva até no estudo de nossa própria pessoa. Ao mesmo tempo, entretanto, penetramos profundamente em nós mesmos, porque a experiência interna nos revela a realidade do eu, fonte e sede de nosso desenvolvimento vital. Esta percepção da natureza fundamental de nossa vida consciente torna-se mais nítida e penetrante à medida que a consciência se apura e que adquirimos um domínio de nós mesmos suficientemente completo para tomarmos uma atitude pessoal e agirmos com tôda a liberdade. A unidade substancial, que sustenta e inspira nossos atos, impõe-se, então, com fôrça. Mas, não obstante isso, tantas são as coisas que permanecem na penumbra ou na obscuridade completa, que nossa própria natureza é para nós um grande mistério, e precisamos retomar o humilde método indutivo a fim de estabelecer uma ordem, ao menos superficial, nos dados da experiência.

Em todo caso, é certo que a existência do princípio de unidade central de nossa vida não pode mais ser posto em dúvida uma vez revelado à nossa consciência. É conforme êsse modêlo de "essência profunda" que nós formamos uma idéia das realidades do mundo exterior: consideramos os agrupamentos regulares dos fatos experimentais como expressão ativa de uma natureza não perceptível, a qual deve ter alguma semelhança com a natureza do eu consciente.

Estas condições da nossa experiência provocam uma tensão interior que se traduz por um perpétuo *movimento de busca.* No conteúdo do conhecimento se manifesta a oposição do *ser,*

valor único e absoluto, e seus *modos*, múltiplos e correlativos. A oposição aparece mesmo no interior da idéia do ser, porque, pròpriamente falando, esta idéia do ser é *analógica* e *transcendental*.

A idéia do ser nos dá um conhecimento indeterminado de tôda a ordem da realidade. Temos consciência da imperfeição dêste conhecimento e sentimos naturalmente a tendência a remediá-la. A experiência da nossa própria natureza e do que a rodeia esclarece a idéia de ser, precisando um pouco certos modos de ser, mormente o do eu e os das diversas coisas com que estamos em relações. Entretanto, não podemos deixar de reconhecer que os limites atuais de nossa experiência são extremamente estreitos. Esforçamo-nos, pois, por ampliá-los. Se essa experiência tivesse as dimensões do ser, tudo nos estaria presente, tudo nos apareceria claramente. Mas isso não se dá porque somos sêres limitados, incapazes de nos pormos em contato imediato e adequado com tôda a infinita realidade. Não nos será possível suprimir a tensão que existe entre nossa apreensão do *transcendental* e a do finito, entre o ser e seus modos. E como temos consciência disso, não podemos tampouco eximir-nos de minorar essa deficiência, na medida do possível, procurando indefinidamente nosso desenvolvimento intelectual. Jamais nos daremos por satisfeitos com os resultados adquiridos; tôda meta atingida fornece ocasião para novas pesquisas. Êsse desejo insaciável de perfeição que se nota na atividade do conhecimento, manifesta-se, de forma igualmente clara, nos outros domínios da vida consciente: os da vontade e do sentimento. A filosofia da época romântica, sobretudo a de Fichte, de Schelling e de Hegel, sublinhou com bastante vigor esta *sêde de infinito*, esta tendência perpétua a fazer experiências novas e adquirir novos valôres.

O *irracionalismo*, um dos temas da filosofia contemporânea, pode também compreender-se à luz da tensão do ser e de seus modos.

A razão discursiva, em busca da natureza das coisas, obtém apenas mesquinhos resultados. Quase tudo lhe escapa. Mal chega a definir de uma maneira mais ou menos precisa o que é a perfeição específica do homem. No fundo, o ser é irracional.

Não há dúvida. Mas, doutro lado, não se tem o direito de esquecer que o ser é, apesar de tudo, inteligível, integralmente inteligível, e que nós o sabemos. Porque, repitamos, pela

inteligência atingimos formalmente o ser, visto que o empregamos como predicado do princípio de identidade. Declaramos com tôda razão que o absurdo é irrealizável e, portanto, recusamos admitir que uma explicação contraditória possa informar-nos sôbre a realidade.

Se chamarmos o espírito, enquanto é "inteligência", a faculdade do *ser* e lhe atribuirmos, enquanto é "razão discursiva", a busca das essências ou *modos* de ser, diremos que a realidade, como *ser*, é *inteligível* e regida incondicionalmente pelo princípio de identidade, ao passo que os *modos* de ser, a talidade do real, a natureza particular das coisas, nos escapam geralmente, não nos sendo acessíveis senão na superfície — excetuada, de certo modo, a apreensão do eu — e por isso mesmo podendo denominar-se *irracionais*.

A determinação da natureza das coisas se faz com o auxílio da observação empírica. Quanto a isso, observa-se entre a filosofia antiga e a dos modernos uma oposição que sempre se foi acentuando. Os antigos dirigiam, de preferência, sua atenção para os dados do mundo exterior, os animais e as plantas, o céu e os astros, disso fazendo o objeto de suas reflexões... Os modernos voltam-se antes para a experiência interna; têm predileção pelo que é mais íntimo e menos comunicável: a tendência e o sentimento, dos quais o conceito abstrato pouca coisa consegue reter. Não se pode negar a importância desta região "irracional" da vida humana, e é desejável que a investigação filosófica se esforce por explorá-la. Mas temos que evitar todo o exclusivismo. O eu não se apreende nunca sem perceber ao mesmo tempo o não-eu, como também é impossível conhecer o não-eu sem ter consciência, isto é, sem se sentir a si próprio: a experiência interna e a externa estão indissolùvelmente unidas. Podemos, sem dúvida, dirigir o olhar mais para um lado do que para o outro e, de bom grado, concordaremos em que a experiência interna possui uma riqueza, um calor, além de uma intimidade, que não se encontram nos dados exteriores — mas jamais devemos esquecer que os dois campos de observação, embora distintos, permanecem inseparàvelmente unidos, formando, juntos, o objeto de uma única experiência humana.

4. Na apreciação do valor do conhecimento humano precisamos afastar-nos das soluções extremas. Uma delas é o

idealismo pròpriamente dito. Êle pretende encerrar-se no espírito como numa tôrre de marfim para aí reconstruir por suas próprias fôrças o sistema explicativo do real. Coisa irrealizável, pelo menos se não se admite que, apreendendo-se a si próprio na consciência, o espírito se reconhece como real, como ser. Ademais, essa tomada de consciência só se pode efetuar no ato pelo qual nos apreendemos tais como somos, a saber, "no mundo"; a consciência não desperta senão ao contato com o mundo, pelo "choque" do exterior. O valor de ser que descobrimos em nós pelo espírito, vemo-lo realizar-se e estender-se para além de nós, no não-eu. O idealismo não reencontrará jamais o "ser", se tiver começado por eliminá-lo para se isolar em uma "função" do espírito. E não poderá descobrir o verdadeiro valor do ser, se admitir que podemos captar êsse valor na "realidade" do eu, mas excluindo a percepção da realidade do não-eu. Ser-lhe-á impossível "deduzir" do espírito humano, o único que é dado ao homem atingir diretamente, a lei da existência e da natureza da realidade integral, porque o espírito do homem é finito, não é absoluto, tornando-se, por conseguinte, hipotética a própria base da construção idealista; em outras palavras, tudo desaba [7].

Os exageros de certas filosofias idealistas, a partir da época romântica alemã do comêço do século XIX, provocaram sucessivas reações contra tôda filosofia especulativa. Deslumbrados pelas conquistas das ciências, acreditaram alguns que a filosofia também se deveria ater exclusivamente ao método empírico e banir qualquer explicação metafísica. Êste *empirismo filosófico* redunda, em suma, na condenação de tôda a filosofia.

Uma verificação que não deixa de ter interêsse é que nunca, em época alguma, os filósofos de valor se resignaram a encerrar-se nos dados empíricos. Assim procedendo, sujeitavam-se à lei do ser, que é a lei do espírito. De fato, não somos criadores de nosso conteúdo de conhecimento e não podemos "deduzi-lo" de um princípio concebido por nosso espírito; mas não nos mantemos tampouco puramente "receptivos" em relação aos fatos, porque os elaboramos à luz do ser e sob a direção do ser, cujo valor e propriedades se nos revelam

7. Cf. Alb. DONDEYNE, "Idealisme of realisme", em *Tijdschrift voor Philosophie*, III, 1941, pp. 607-648. Aimé FOREST, *Du consentement à l'être*, Paris, 1936, pp. 38-41.

desde que êste nos aparece em nossa experiência total, tanto na exterior como na interna.

Nessa experiência, o ser se afirma em tudo como absoluto, e a idéia que dêle formamos é necessàriamente transcendental. Seu valor incondicional ultrapassa os limites de tôda experiência humana e transcende todos os resultados atingíveis pelo método empírico. Não se trata de negar os limites de nosso conhecimento, mas é mister tornarmo-nos cônscios de sua natureza e seu papel. Como o mostramos acima, tais limites são relativos, pois que dêles temos consciência, e, por conseqüência, não são o limite último com que nos defrontaríamos; requerem um fundamento ulterior que os transcende, a saber, o absoluto: é a afirmação categórica do ser que é primeira, fundamentando todo conhecimento e tôda certeza.

Deve rejeitar-se, pois, todo sistema que fixe fronteiras totalmente intransponíveis para o nosso conhecimento, subtraindo-lhe qualquer domínio que seja e submetendo-o, por isso mesmo, em seu conjunto, a condições que deveriam permanecer sempre desconhecidas para êle por se acharem absolutamente além do que podemos atingir. O ceticismo, o sensualismo, o empirismo e o positivismo são apenas formas diversas de relativismo. Mas, o *relativismo filosófico* é impensável: se tudo é relativo, nada mais subsiste, tornando-se impossível formular quer uma afirmação quer uma negação, ou mesmo emitir uma dúvida.

O relativismo nega o absoluto, que é o fundamento de todo conhecimento. O idealismo, por seu turno, afirma o absoluto, mas perde de vista que o espírito humano não se identifica pura e simplesmente com êste absoluto apreendido por êle, e que o espírito finito do homem está ligado a condições, as quais em vão pretende ignorar. O homem não é puro espírito nem ùnicamente um organismo material, mas sim um "ser consciente e subsistente no mundo". Seu conhecimento se apóia no único contato consciente que pode ter com a realidade: a experiência sensitivo-intelectual de sua própria realidade no ponto em que esta se insere no mundo material. A apreensão do valor absoluto de ser nessa experiência, que é, ao mesmo tempo, interna e externa e cujo núcleo é a consciência do eu, tal é o princípio irrecusável da vida do espírito [8].

8. Segundo S. Tomás, *Deus* conhece tôdas as coisas no próprio ato pelo qual as produz, ato que, de resto, se identifica com o Ser divino, absolutamente simples e infinitamente perfeito. (Cf. *Summa theol.*,

5. A verdade metafísica põe um problema que não é, no fundo, senão o do ser.

O ser é verdadeiro, inteligível. Êle o é em tôda a sua extensão transcendental e também para a inteligência humana, de que constitui o objeto formal. Esta relação com nossa inteligência entra, pois, na própria constituição do ser, de todo ser. Como tôda relação depende de seus têrmos, a inteligibilidade do ser está ligada à inteligência humana. Para poder afirmar que o ser, cujo valor é absoluto, nos é, por si, inteligível, necessário se torna que a possibilidade de nossa inteligência não possa, de forma alguma, ser posta em dúvida. Portanto, a ordem do ser requer esta possibilidade como um elemento absolutamente essencial. Foi êsse caráter fundamental e *absoluto da inteligência humana* que o idealismo contribuiu para colocar em relêvo.

Contudo, seria um êrro pretender descobrir a fonte de tôda verdade ontológica na *inteligência humana*, porque nesta se acha gravada a marca evidente da finitude e da dependência, ou seja, da *relatividade*. Ela é a inteligência de um eu que está em relação com o não-eu, contra o qual esbarra como de encontro a um fato irrecusável: o não-eu é o "outro", jamais podendo reduzir-se perfeitamente ao eu. Por isso, cada inteligência humana captará a realidade de um modo individual, e sua atividade possuirá infalìvelmente a tonalidade do eu

---

I, q. 14). Os *anjos* conhecem as coisas mediante idéias universais infusas, que são participações da idéia criadora de Deus: por elas atingem até a determinação individual da realidade (*Ibid.*, I, q. 55, a. 3). O *homem*, pelo contrário, forma idéias universais a partir de uma experiência humana: idéias transcendentais (como as do ser, da unidade, da verdade, do bem), de um lado, e, por outro lado, idéias abstratas, representativas dos diferentes modos de ser das coisas. O caráter universal destas últimas idéias permite, sem dúvida, estender o domínio do conhecimento além dos dados da experiência atual; mas, só com o sacrifício da intelecção da individualidade das coisas é que se poderá operar tal extensão, porque não nos é permitido atingir formalmente o individual, que é concreto, por uma idéia abstrata (cf. *ibid.*, I, q. 84-85). No entanto, tôdas as noções "abstratas" se acham fundadas na idéia "transcendental" (universal, mas concreta) do ser.

A concepção que S. Tomás fazia do conhecimento *divino* e *angélico* implica uma admirável crítica do conhecimento *humano*, porque sòmente à luz do estudo crítico da maneira *imperfeita* de conhecer que é própria ao homem, é que o Doutor Angélico chega a conceber formas *mais perfeitas* do conhecimento. Sua teoria do conhecimento angélico deve comparar-se com certas modalidades do idealismo contemporâneo e constitui, por isso mesmo, uma refutação do idealismo exagerado.

particular, finito, que se distingue tanto dos outros sujeitos cognoscentes como dos dados objetivos.

Põe-se, assim, o problema da conciliação do absoluto com o relativo na ordem do conhecimento. Pela inteligência, faculdade do *ser* absoluto, situo-me num ponto de vista transcendental, além de qualquer ângulo particular, subjetivo ou objetivo; e nesse nível todos os cognoscentes se encontram e se compreendem, uma vez que o ponto de vista é idênticamente o mesmo para todos. Doutro lado, por essa mesma inteligência, atividade do *eu*, conheço as coisas de um modo limitado e particular, pois que eu próprio sou uma pessoa particular e finita, e minha maneira de conhecer é irredutível à dos outros sujeitos, da mesma forma que o eu é incomunicável a qualquer outra pessoa. A *verdade* é, pois, *analógica*: é *absoluta*, pois é uma propriedade do ser, a saber, sua inteligibilidade; e ao mesmo tempo é contaminada de *relatividade*, porque, sendo a inteligibilidade uma relação, tem de variar com os têrmos dessa relação, quer dizer, de um lado com os diversos sujeitos cognoscentes, de outra parte com as várias realidades a conhecer. Como conceber a síntese da verdade metafísica? Como conciliar os modos particulares da verdade com seu valor absoluto? Assim, pois, o problema do um e do múltiplo, do absoluto e do relativo, se põe, a propósito da verdade ontológica, da mesma forma como se põe a respeito do ser.

6. O desenvolvimento das questões sôbre o ser e a verdade permite-nos formular o problema metafísico do ponto de vista da *possibilidade*.

O possível, na acepção estrita da palavra, é o que não existe efetivamente mas poderia existir. Neste sentido, o que "pode ser" difere do "que é".

O *que é* opõe-se ao "que não é". No sentido mais restrito da expressão, o "que é" indica "que é realizado neste momento"; a isso se opõem: o "que era", o "que será" e, ainda, o "que não é", o "que não era", o "que não será" e o "que não pode ser".

Num sentido menos estrito, a mesma expressão pode empregar-se para designar qualquer realidade existente, abstraindo-se do momento de sua realização. Assim entendida, significa tanto o que pertence ao passado e ao futuro como o que existe agora: todos são fatos reais, todos são. Tomado nessa acepção,

o "que é" opõe-se ao que não é realizado de maneira alguma, ao que não era, não é e não será jamais.

Quando o têrmo "possível" se emprega para exprimir o "que não é realizado efetivamente, mas o poderia ser", opõe-se, de um lado, ao "que está realizado" num momento qualquer (a saber, o que se acha no passado, no presente ou no futuro) e, de outro lado, ao "que não poderia ser" de forma alguma — o impossível.

O real é o "ser" real; o possível, o "ser" possível. Ambos pertencem à ordem do ser, ambos testemunham o mesmo valor absoluto: o "que pode ser" é *absolutamente* possível; o "que é realizado" é *absolutamente* real [9].

Se a expressão o "que é" serve para exprimir o ser, implicando um valor absoluto, o possível pertence à ordem do ser tanto quanto o que é realizado: o possível é "ser" possível, o possível participa do valor de ser, o possível "é".

Ocorre dar-se também êste último sentido à expressão "isso é possível". É, notadamente, o caso do aforismo *ab esse ad posse valet illatio* ("isso é, logo é possível"). Com efeito, nesta frase toma-se "isso é" no segundo sentido indicado acima, a saber, do que deve ser admitido como um fato real, seja do passado, do presente, ou do futuro. Na mesma frase, "é possível" não se emprega para dizer "isso não é de fato, mas poderia ser", pois que se trata precisamente de um fato real, e sim para exprimir que isso não é impossível, a saber, que "participa do valor de ser", que isso "é".

Usados no sentido estrito, "isso é" e "isso é possível" opõem-se como *estados* diferentes de ser, o da realidade efetiva e o da possibilidade: é um sentido *relativo*. Ao contrário, tomados no sentido *transcendental*, cessam de se opor, para adquirir o mesmo significado, designando ambos o valor *absoluto* do ser.

O vocábulo "*impossível*" só se emprega em conexão com êste último sentido. Significa: o que não pode ser em nenhum caso, o que é não apenas irreal mas irrealizável, o que se opõe ao valor de ser e é, portanto, *absolutamente* impossível [10].

---

9. Para o sentido do têrmo "absoluto", cf. pp. 22-23.

10. *Possível* emprega-se em sentido lato e em sentido estrito. *Impossível* nunca se usa como negação do possível no sentido restrito da palavra, pois, nesse caso, o que é realizado (portanto, não mais simplesmente possível) deveria dizer-se impossível! Impossível empregar-se,

7. A possibilidade implica a inteligibilidade, porque *ser* e *verdadeiro* são convertíveis. É possível, pois, o que não é contraditório. Chama-se *possibilidade intrínseca* a compatibilidade dos diferentes elementos reunidos no pensamento. Animal e racional, por exemplo, não se excluem e podem ser pensados juntos; logo, o animal racional é possível.

O valor *absoluto* da possibilidade interna foi realçado desde a antigüidade[11]. S. AGOSTINHO nêle encontrou a base para provar a existência de Deus, e muitos o seguiram nesse ponto.

A análise das propriedades absolutas dessa possibilidade sempre se fêz sob a influência da filosofia platônica. PLATÃO compreendera que as idéias gerais — tais como homem, bem, virtude, etc. — possuem um conteúdo eterno, imutável e necessário. Depois dêle, os que puseram o problema da possibilidade mantiveram fixos os olhos nessas "idéias" gerais, denominadas "essências" ou "possíveis".

Muitos filósofos permaneceram céticos em face do argumento agostiniano, porque as idéias gerais nêle empregadas são conceitos abstratos, parecendo temerário concluir das propriedades de idéias abstratas a existência de um ser real. Poder-se-ia, com efeito, pensar que as propriedades dessas idéias têm que encontrar sua explicação na inteligência humana, visto que são fruto da faculdade de abstração do homem.

ùnicamente, como negação do possível no sentido transcendental, exprimindo o que é impossível de maneira absoluta.

11. Os vocábulos "poder" e "possível" usam-se muitas vêzes para indicar uma inteligibilidade *relativa*, ligada, naquele que fala, a uma certa hesitação. Pergunta-se a uma pessoa, por exemplo, se amanhã vai chover; ela observa o céu e responde: "pode ser que chova". Se lhe contam que um amigo tomou esta ou aquela decisão, ela reflete um instante e declara que isso, afinal, não é "impossível". Trata-se sempre, nesses casos, de alguém que não dispõe dos elementos necessários para formar uma convicção sòlidamente fundamentada. Contenta-se, portanto, com examinar os dados disponíveis e chega a uma conclusão de valor relativo: pelo que me foi possível examinar dessa questão e ressalvados os fatôres desconhecidos que poderiam infirmar minha conclusão, creio que isso acontecerá ou poderá acontecer; em outras palavras, "(em meu sistema) isso me parece inteligível".
Trata-se, assim, de uma inteligibilidade "relativa", limitada. Para afirmar, nos casos dessa espécie, que a inteligibilidade é absoluta, que a possibilidade é incondicional — e, sendo o caso de acontecimentos regidos pelo determinismo das leis físicas, para dizer que o fato se produzirá certamente — a informação terá de ser completada.

Foi êsse o caminho tomado pelo Cardeal MERCIER [12]. Para êle, o abstrato se explica pela atividade de nosso espírito e pela realidade concreta sôbre a qual esta atividade se exerce. O abstrato funda-se, portanto, no concreto. Suas propriedades são hipotéticas, pois que dependem da inteligência humana e das coisas.

Entretanto, essa solução não é adequada, porque se assenta num mal-entendido. Já a escolástica medieval fazia observar que, no estudo do conhecimento, devemos evitar confundir os dois aspectos do problema, o psicológico e o metafísico [13]. Eu não poderia ter algum conteúdo de conhecimento se nunca chegasse a conhecer, isto é, se não houvesse objetos reais a conhecer, ou se minha atividade não se exercesse sôbre êles. Não seria lícito, porém, concluir daí que o valor do conteúdo cognitivo dependa inteiramente da minha atividade. Por exemplo, dois mais dois são quatro; esta verdade não encontra sua razão em mim; muito pelo contrário, tenho que tomá-la como regra do pensamento, conformar-me a ela, e sei que assim é; não atinjo a verdade senão reconhecendo o seu valor absoluto. Compreendo exatamente que a verdade não é relativa, mas possui um valor absoluto e eterno. Do fundamento dêsse valor é que S. AGOSTINHO fazia o objeto de suas reflexões. Os escolásticos pretendiam, além disso, que o valor absoluto das idéias ou das essências não depende tampouco do fato da existência das coisas. Suposto que Sócrates e Platão, pessoas humanas, não houvessem existido, nem por isso o homem deixaria de ser possível e pensável.

É impressionante verificar-se como, na exposição da teoria do possível, sempre se recorre a exemplos abstratos, o que se deve a uma lamentável influência platônica. Ora, é evidente que o abstrato precisa encontrar explicação no concreto, e isso tanto sob o prisma metafísico como, não menos, do ponto de vista psicológico. O valor ontológico do conteúdo abstrato do conhecimento deve ter raízes no valor do concreto. O que

---

12. Cf. *Métaphysique générale ou Ontologie* (Cours de Philosophie, vol. II), 5.ª ed. Louvain, 1910, pp. 31 e seg.

13. S. TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibetum* VIII, a. 1. A tríplice divisão ali indicada, a saber: *natura in re, in intellectu, et absolute considerata*, provém de Avicena. No que tange às idéias dêste último, cf. A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn-Sina (Avicenne)*, Paris, 1937, pp. 71 e seg.

há de absoluto, eterno e imutável no objeto abstrato e universal são características derivadas, cuja fonte tem que se encontrar na realidade individual. Para retomarmos o exemplo dado há pouco: se nenhum indivíduo humano fôsse possível, a essência "homem" também não o seria. Não é o abstrato como tal que pode existir, mas sim o indivíduo concreto; não a essência abstrata "homem", e sim êste ou aquêle homem, Sócrates ou PLATÃO.

Isso mostra o caminho que deve tomar nossa investigação. Teríamos nós um conhecimento cujo conteúdo fôsse, a um tempo, concreto e universal, ao qual se poderia então reduzir o universal abstrato? A resposta é, sem dúvida alguma, afirmativa, pois formamos a idéia do ser, idéia transcendental[14]. Por meio dela atingimos a realidade concreta em sua totalidade, e nela descobrimos o valor básico a que qualquer outro valor se tem de reduzir sob pena de nada ser. Na outro valor se tem de reduzir sob pena de nada ser. Na origem há o ser, valor absoluto: "*esse est perfectio perfectionum*[15].

O problema do fundamento dos possíveis, tal como o põe a tradição, deve, pois, reduzir-se ao do fundamento da ordem dos sêres.

8. Distinguem-se a possibilidade intrínseca e a extrínseca. Possível *intrìnsecamente* é o inteligível; *extrìnsecamente*, o que "pode" ser enquanto a causa (princípio extrínseco) de que depende sua existência tem condições para agir. O fundamento da possibilidade extrínseca é, portanto, a existência dessa causa.

Que relação haverá entre essas duas possibilidades? O que é contraditório não se pode realizar em hipótese alguma; não há causa que possa produzi-lo; logo, a possibilidade extrínseca deve regular-se pela intrínseca. Mas, precisaremos pensar igualmente que nenhuma possibilidade intrínseca seja concebível, se não houver uma causa para realizar o possível?

---

14. *Scientia est de universali*: só há ciência do universal, não do individual. É um axioma, desde PLATÃO, e princípio admitido por ARISTÓTELES. Com efeito, a ciência busca a lei, a necessidade, *scientia est de necessario*, e no individual vê-se apenas um fato contingente. Não há, sem dúvida, ciência do individual enquanto ela visa definir os *modos de ser*, as naturezas e a lei da atividade dêles. Mas, além disso, a ciência precisa ocupar-se do *ser como tal;* ora, êste estudo se faz sôbre o plano fundamental do ser absoluto, cuja idéia é, ao mesmo tempo, concreta e universal, porque transcendental.

15. S. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

— Sim, devemos responder, pois é contraditório declarar possível, isto é, "podendo" ser, o que "não pode" ser por faltar "absolutamente" tôda causa de realização.

Esta última pergunta equivale, no fundo, à seguinte: a razão interna, a saber, a identidade real de um ser (correspondendo à compatibilidade das notas de sua idéia) é a tal ponto fechada, ou "absoluta", que não nos possa levar ao reconhecimento de uma razão externa (uma causa extrínseca, por exemplo)? No plano da causalidade, a questão será posta nestes têrmos: que relação existe entre o princípio de identidade e o de causalidade? A negação do segundo implica a do primeiro?

Mostramos acima que o princípio de razão suficiente aplicado ao ser particular visa sempre conjuntamente uma razão intrínseca e uma extrínseca: as duas estão indissolùvelmente unidas, porque o ser finito acha-se, por fôrça, contido em uma ordem de sêres, trazendo, por conseguinte, tôda a sua realidade, o cunho da relatividade: a identidade do ser finito é "aberta", implica uma referência ao exterior, exige que seja ligada à identidade dos outros têrmos da mesma ordem. Qual a natureza dêsse liame? Será um vínculo causal? Eis um problema a debater mais tarde.

Devemos perguntar-nos, além disso, se esta referência a outros componentes da ordem constitui tôda a relatividade do finito. Talvez que a ordem total, considerada em todos os seus membros, se apóie em uma referência a uma fonte transcendental de ser. Neste caso, a razão intrínseca da identidade seria duplamente relativa a outra coisa: haveria de referir-se a têrmos finitos e, com êles, ao Infinito. Mas, de nôvo, essa é uma questão que se prende ao problema fundamental do ser.

Assim, de qualquer forma que se considere o estudo da possibilidade, seja intrínseca, seja extrínseca, chega-se ao problema metafísico do ser.

9. Êsse mesmo problema pode esclarecer-se igualmente pela consideração da possibilidade no sentido *restrito* do têrmo, designando um *estado* de ser que se opõe ao estado de realidade efetiva.

À luz dos dados da experiência, distinguimos o que é, o que era, o que será. Nos três casos, trata-se sempre da realidade existente. A isso opomos o *possível puro*, que não

é, não foi nem será nunca, não pertencendo, pois, à realidade efetivamente existente, da qual se diz, entretanto, que é possível, que teria podido ou poderia existir. Êste puro possível, cuja realização é, de fato, excluída para sempre, será tido como não-contraditório, como pensável; é, afirma-se, uma "essência" ou uma "idéia" meramente possível. Pergunta-se, porém, se um tal possível é verdadeiramente inteligível.

NICOLAI HARTMANN considera realmente possível, ou "possível real", aquilo de que tôdas as condições de realização são presentemente dadas. Se uma dessas condições viesse a faltar, não haveria mais possibilidade real. Não faltando nenhuma, o possível realiza-se infalìvelmente. Possibilidade e necessidade coincidem na realidade[16]: nela nada é possível que não seja realmente realizado, nada se realiza necessàriamente sem ser possível. O real é a síntese do passado e do necessário[17]. Tôda distinção entre o real e o possível fica suprimida, por definição. O que "pode" ser "deve" realizar-se; nada se pode pensar que seja realmente possível, fora do real existente (no passado, presente ou futuro). Serão exatas estas idéias de NICOLAI HARTMANN?

O problema do *puro possível*, que surge aqui, não é mais que o da *contingência*.

Na nossa vida pessoal, produzem-se fatos contingentes. Sentimo-nos livres, até certo ponto, pelo menos. Isso significa que, quando praticamos uma determinada ação, teríamos podido preferir uma outra. Não estávamos forçados a fazer tal ação; uma outra, que jamais será realizada, era possível, e era-o tanto quanto aquela que, de fato, foi realizada. A ação que foi executada poderia não ter sido escolhida; permaneceria então meramente possível; a que não obteve a preferência poderia tê-la obtido, deixando de ser simplesmente possível. Tais ações são, pois, contingentes, "acontecimentos" que se

16. A elas Hartmann opõe o *Seinsollen*, o dever-ser do valor, que é a medida de tudo o que se realiza, mas que não pode, êle mesmo, realizar-se: êste dever-ser é, pois, "realmente impossível"; é um ser, *Sein*, mas da ordem irracional.

17. "Precisamente êste ser-possível-e-necessário-a-um-tempo é sua realidade". Nicolai HARTMANN, *Ethik*, 2.ª ed., Berlim, 1935, p. 197. Hartmann retoma a tese dos megáricos da antigüidade grega, como êle próprio o reconhece. Cf. *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlim, 1938, pp. 12 e seg., pp. 174 e seg.

produzem mas que poderiam igualmente não se realizar. O contingente não contém em si a razão de sua existência ou de sua não-realização: apóia-se em uma fôrça *livre*, não ligada por um determinismo. Se esta fôrça não fôsse livre, seria determinada a proceder neste sentido e não naquele, sendo o próprio ato produzido por ela um fato necessário e não um acontecimento contingente. A contingência pressupõe a escolha entre a pura possibilidade e a realização; implica a liberdade. Não existindo a liberdade, não há contingência e, muito menos, pura possibilidade.

Nossa liberdade concerne só a nossos *atos*, não à nossa existência. Não temos a responsabilidade de nosso existir; só precisamos responder por nossas ações. Nossas próprias decisões livres prendem-se à tendência natural e necessária de nosso ser. Mas, não seriam também os *sêres* produto de uma liberdade fundamental? Não proviria o que é finito e relativo de uma fonte de ser infinita e absolutamente independente? Tudo seria, nesse caso, resultado de um ato criador. Em suma, trata-se de saber se os sêres podem ser concebidos como puramente possíveis ou se devemos admitir que existem necessàriamente.

Destas considerações resulta que o problema da possibilidade não pode ser resolvido no limiar da metafísica. Para saber se "sêres puramente possíveis" são concebíveis, será mister haver provado sua contingência, e, por conseguinte, ter mostrado que dependem de uma causa livre e criadora. Trata-se, pois, do problema fundamental do ser, e sua solução não se acha no início, mas sim no fim da metafísica [18].

---

18. Ao tratarem dos possíveis, há os que, amiúde, facilitam demais a tarefa por deixarem de definir os têrmos do problema. "Antes de existir, diz-se, eu não era; logo, era possível; portanto, não existo necessàriamente: sou contingente". Que se quer dizer exatamente? O ano de 1944 não existia ainda em 1940; poder-se-ia concluir que êle era, então, possível e poderia ter acontecido na última data, ou seja, imediatamente após 1939? Ou ainda, que o curso temporal não se processa conforme uma ordem natural e necessária, e que a ordem dos anos poderia ser trocada? O ano de 1950, por exemplo, ocorreria antes de 1944, e êste tomaria o lugar do ano 2000! Ou talvez se queira dizer — e essa é uma questão totalmente diversa, que pertence à metafísica — que a ordem temporal, cujo curso está submetido à necessidade, é contingente em seu conjunto e poderia, indiferentemente, não se realizar? Compreende-se o alcance dêste problema e admitir-se-á, sem dificuldade, que sua solução exige um estudo aprofundado da realidade.

SEGUNDA PARTE

A ESTRUTURA INTERNA DO SER PARTICULAR

CAPÍTULO I

A ORDEM ESTÁTICA NO PLANO DO SER

Os sêres particulares participam todos do mesmo valor absoluto de ser. Constituem uma ordem única, que os contém a todos. Como se pode explicar essa ordem? Sôbre que princípio se funda? E, antes de tudo, que se requer em cada ser particular para ser abrangido na ordem universal? Como deve ser constituído em si mesmo para participar do valor de ser?

Os sêres são, e são ativos. Será necessário agirem para que possam ser? Eis uma questão a ser examinada depois. Desde já podemos afirmar, porém, que o ser dêles é a condição de sua atividade, porque o ser é transcendental. Consideremos, pois, primeiramente, o ser particular do ponto de vista estático, isto é, sem encarar ainda *ex professo* as questões atinentes ao agir. Êste modo de proceder não implica de forma alguma que um ser possa jamais carecer de atividade, mas significa tão sòmente que não se podem tratar todos os problemas de uma vez.

§ I. — A ESTRUTURA NA LINHA DO VALOR DE SER

O princípio real e o do modo de ser

SUMÁRIO — 1. A prova da não-simplicidade do ser particular na linha do valor de ser. — 2. A composição interna concebida como uma correlação, uma estrutura de relações transcendentais. — 3. A estrutura da *existência*, ou pricípio de ser, e da *essência*, princípio do modo particular ou da talidade de ser. — 4. As objeções contra esta tese da distinção real entre essência e existência. — 5. A estrutura dos princípios da essência e da existência e o problema metafísico. — 6. Notas históricas.

O estudo da participação e da analogia do ser mostrou-nos que o conhecimento adequado de um ser particular comporta sempre uma dupla afirmação: "é" e "é isto".

A primeira dessas proposições enuncia que o ser particular manifesta um *valor de ser* que é *absoluto*: *é*. Quanto a isso, não há coisa alguma a lhe opor, porque nada se acha fora do campo do valor de ser. Em suma, o atributo de semelhante proposição possui uma extensão transcendental. Não é, portanto, êsse atributo que poderia servir para distinguir sêres diversos, uma vez que convém igualmente a todos: na idéia transcendental do ser a oposição dos têrmos desaparece.

A segunda proposição diz que o ser particular comporta um *modo de ser* que é *relativo*: é *isto*. Por êsse lado, um outro ser se lhe opõe inevitàvelmente:: "isto" se distingue de "aquilo", ou, por outra, "isto" não é um atributo transcendental, tendo uma extensão limitada; "isto" não significa o absoluto, e sim o relativo. Com êsse atributo ressaltamos o que distingue êste ser de qualquer outra realidade [1].

As duas afirmações exprimem formalmente o ser concreto em sua totalidade. Tomemos, por exemplo, o ser particular de que tenho consciência: eu todo "sou"; nada do que se acha em mim subtrai-se ao domínio do ser, e eu todo sou "êste ser", não se encontrando aí outra coisa que não seja eu mesmo. Nada é mais *concreto* que o *ser*, e nada mais concreto que o que *eu mesmo* sou. E embora ambas essas afirmações se digam de *todo ser particular*, não exprimem a mesma coisa: os dois atributos, ser e eu, não são sinônimos, não têm a mesma significação.

Logo, o conhecimento adequado de um ser particular revela que êsse ser não é simples, que inclui uma composição real.

Essa argumentação não faz mais do que retomar as considerações sôbre as quais se baseia a doutrina da participação e da analogia do ser: o que *participa do ser* "*é*" verdadeiramente, mas "segundo seu modo particular" [2]; a *idéia do ser* aplica-se "no sentido próprio" a cada ser particular,

---

1. "Non potest autem esse quod *ens* dividatur ab ente inquantum ens. Nihil autem dividitur ab ente nisi *non ens*. Similiter etiam ab hoc ente non dividitur aliud ens, nisi per hoc quod in *hoc* ente includitur *negatio illius entis*" S. TOMÁS DE AQUINO, *In Boethii De Trinitate*, q. 4, a. 1.

2. Cf. pp. 28-30.

mas "em uma certa relação" [3]. Contentamo-nos, na questão que aqui abordamos, em sublinhar que tôdas estas considerações visam única e *formalmente a realidade concreta*, e que, por conseguinte, as distinções feitas não são produtos de nosso espírito, articulações da ordem lógica, mas, antes, distinções que concernem a cada ser particular em si mesmo, indepedentemente do conhecimento que dêle temos.

Não será inútil insistirmos na legitimidade desta conclusão. Se se tratasse de operações baseadas na abstração, não se justificaria o que concluímos. Há, por exemplo, uma distinção entre o gênero e a diferença específica, entre animal e racional. Êstes dois conceitos nos fornecem noções imperfeitas da essência ou *modo particular* do ser a que se aplicam. Completam-se mùtuamente e se fundem a fim de constituir o conceito da espécie; não são, pois, irredutíveis. Passando de um ao outro, nosso conhecimento do modo de ser em aprêço se desenvolve — neste sentido diz-se que tais conceitos se acham na mesma linha de desenvolvimento intelectual — e atinge progressivamente uma intelecção mais perfeita dêsse modo de ser. Mas, essa intelecção nunca será total, por ser abstrata, ao passo que o real é concreto e, por mais que se adicione o abstrato ao que é abstrato jamais se obterá o concreto. A distinção entre duas noções abstratas é, portanto, lógica, representando um estádio no movimento da razão discursiva. Mas, o curso do desenvolvimento lógico do nosso conhecimento não é a réplica fiel de uma evolução correspondente da realidade; e as articulações do primeiro não são simples reprodução das ramificações da segunda, porque, por definição, o processo da abstração introduz uma distância entre o inteligível e o real a conhecer.

Ao contrário, nas duas afirmações de que falamos antes — "êste ser é" e "é êste" — conservamos permanentemente o contato com a realidade concreta. Impossível, pois, reduzi-las uma à outra ou ambas a uma terceira, uma vez que cada uma delas atinge formalmente o concreto e chega com isso ao término de sua carreira, não podendo ir mais longe: alcançado o real, não podemos aproximar-nos mais dêle! Assim, pois, trata-se de duas afirmações igualmente apodíticas e irredu-

3. Cf. pp. 45 e segs.

tíveis por serem concretas. Continuam como duas afirmações distintas ainda que se aplicando estritamente ao mesmo real: o que a primeira significa concretamente é o que, também concretamente, significa a segunda; logo, é a própria realidade do ser particular que não é simples, mas sim composta, e é nela que a inteligência descobre a dualidade que exprime. A menos que pretendamos que o ser não é o objeto formal da inteligência e que há um hiato entre o ser e o conhecer, temos de admitir que o ser particular nos é conhecido como concretamente não-simples, contendo realmente uma composição.

Para provar esta tese, apresentam-se muitas vêzes dois outros argumentos que convém examinar antes de precisarmos o sentido da conclusão a que acabamos de chegar.

No primeiro raciocina-se da seguinte maneira: o ser é, em si, ilimitado; ora, existem sêres limitados; logo, é preciso que haja, nestes sêres, não sòmente um princípio real de ser, mas também um princípio real de limitação, irredutível ao princípio de ser.

Que significa a ilimitação do ser, de que fala a maior? Só pode ser a que vem expressa na idéia transcendental do ser: o valor de ser é absoluto, inegável, sem oposição possível; vale sem condições e "sem limites", pelo que, está presente "em tudo". Mas, não podemos encontrar êsse valor senão nos sêres particulares, no eu e no não-eu, que o possuem por participação, penetrando-os a todos integralmente, a tal ponto que dêles não o conseguimos abstrair pela inteligência. Por isso mesmo, a idéia transcendental do ser é analógica e contém implìcitamente todos os modos particulares conforme os quais o valor de ser pode realizar-se. Em outros têrmos, não nos é possível ter conhecimento do valor do ser sem saber que êle se acha nos sêres limitados. Com efeito, não podemos formar jamais uma idéia do ser que não seja analógica, porque a perfeição de ser, longe de poder se abstrair de seus diversos modos, implica-os sempre.

Por conseguinte, a maior do argumento que estamos examinando não enuncia um princípio abstrato, mas uma verdade transcendentalmente concreta, e já contém o conhecimento do que afirma a menor, a saber, a existência efetiva de sêres limitados. Na realidade, portanto, não têm cabimento a maior e a menor, devendo-se antes considerar sòmente o fato da

participação, que enseja a formação da idéia analógica do ser, porque nos faz conhecer, a um tempo e de maneira indissolúvel, o valor de ser, absoluto, transcendental, ilimitado, e os múltiplos modos particulares, opostos uns aos outros, logo, finitos. Assim, porém, retornamos às considerações que se achavam na base da argumentação apresentada antes.

O segundo argumento repete-se freqüentemente. A propósito de cada ser põem-se duas questões: "é"? e "que é"? Estas perguntas são tão irredutíveis quanto suas respostas. Aquele que pergunta é o homem, não se responde dizendo que realmente existem homens; e a quem pergunta se existem homens, seria fora de propósito responder que o homem é um animal racional! Desta oposição adequada temos que inferir uma distinção real.

Para examinar o alcance dêste raciocínio, necessário se torna precisar com cuidado as duas perguntas iniciais, porque fàcilmente podem surgir confusões.

Examinamos anteriormente os diversos significados possíveis da afirmação "é" [3a]. Às vêzes, exprime uma relatividade: seja o estado de existência efetiva neste momento exato do tempo (oposto ao passado e ao futuro), seja o estado de efetiva existência em qualquer momento (oposto ao estado de possibilidade). Outras vêzes, visa o ser considerado em seu *valor absoluto,* que transcende a oposição dos sêres particulares e a dos estados nos quais êsses sêres podem encontrar-se. Ora, é a um dos dois primeiros sentidos que se refere, em geral, a pergunta: isso é? isso existe? Mas é o terceiro sentido, aquêle que constitui o objeto formal da metafísica, que se tem de escolher no presente estudo. A pergunta — "é"? — portanto, quer dizer: tem valor de ser? participa do ser? ou ainda (de vez que o ser e a verdade são convertíveis), será inteligível? não é contraditório e, por conseguinte, impossível?

À pergunta — "que é"? — tem-se a tentação de responder com uma definição abstrata, a da espécie; por exemplo: é um homem. Entretanto, o problema aqui proposto exige que nos refiramos ao modo concreto e individual; por exemplo: êste homem.

3a. Cf. pp. 24-26, 90-91.

Pois bem. Não conseguimos encontrar o valor de ser senão nos entes particulares. Para nós, a questão *"é"?* equivale pràticamente à seguinte: "participa" do ser? Isso, porém, implica um "modo de ser" que se tem de definir como resposta à questão "que é"? Em outras palavras, no plano metafísico, o do transcendental, as duas questões — "é"? e "que é"? se apresentam juntas e como que indissolùvelmente ligadas, pois dizem respeito a uma ordem de participação. Dessa forma, somos reconduzidos, mais uma vez, às considerações que presidiam ao primeiro argumento.

A conclusão a que aqui chegamos é que o ser particular não pode ser simples, visto que se presta à afirmação simultânea de dois juízos — é, é isto — que são irredutíveis, conquanto cada um dêles atinja a unidade concreta e total do ser que se está considerando. Só juntos exprimem, êsses juízos, adequadamente a realidade; são correlativos e apóiam-se um no outro como os dois arcos de uma ogiva: juntos, exprimem a relação fundamental, a tensão interior que constitui o ser particular.

Cada um dos têrmos correlativos de uma relação se distingue do têrmo correspondente, mas, referindo-se a êle, marca-o com seu sêlo, a tal ponto que o segundo participa do que é próprio do primeiro. Como duas afirmações que exprimem o ser particular são correlativas, precisam comunicar-se mùtuamente o que lhes é próprio; em cada uma se encontra um caráter que elas não possuem senão devido ao laço que as prende. A primeira afirmação — êste ser *é* — exprime o valor absoluto; a segunda — é *êste* — por seu turno, dizendo respeito ao modo individual e relativo, comunica sua relatividade à primeira. É, pois, o ser particular em sua totalidade que revela o valor absoluto, e é o mesmo ser, totalmente, que manifesta a relatividade: é "absolutamente" certo que êle *é*, e também que é *relativo*. Por outro lado, é devido ao seu modo de ser que é "relativo", e, isso, em tôda a sua realidade — tanto em seu *ser* como em seu *modo* — porque é precisamente do *ser* que êle *participa*, e é, pois, seu próprio valor de *ser* que está contaminado de *relatividade*, já que não o possui como próprio senão na medida de seu ser particular, finito e relativo.

2. Os têrmos da relação fundamental que a inteligência descobre no ser particular não são sêres subsistentes: "um" ser não se compõe de "vários" sêres. Nem são, pròpriamente, partes quantitativas dêste ser: ninguém pretenderá que a metade de um ser "é" (sem ser isto) enquanto que a outra metade é "isto" (sem ser). Não obstante, há dois têrmos que na realidade não se identificam, tratando-se, portanto, de saber como concebê-los.

Logo de início, êles se nos apresentam como *correlativos*, e é a isso que nos devemos ater rigorosamente. Tôda a realidade do ser particular que os contém consiste na sua correlação. E visto que se identificam com êste ser, é na correlação que consiste *tôda a realidade dêles*. Impossível concebê-los fora da relação mútua que os prende. Não resta dúvida que temos de distingui-los, mas sem nunca os separar, sem os isolar, nem sequer lògicamente.

Seria, portanto, errado acreditar que cada um dêsses princípios pudesse considerar-se real em si próprio, abstraindo-se de sua relação com um princípio correspondente, porque, nesse caso, dever-se-ia admitir que a relação vem adicionar-se à realidade dos princípios; ora, vimos que êstes não têm realidade fora de sua correlação. Cada princípio é princípio constitutivo e nada mais que isso; sua função consiste em referir-se a um princípio correspondente a fim de com êle, constituir o ser particular, e essa função é a única; identifica-se inteiramente com a relação que o une a seu co-princípio, e nada contém que não se refira a êsse outro princípio. Por conseguinte, um princípio constitutivo do ser particular não se pode definir sem se fazer menção do seu co-princípio, porque não se pode definir uma relação sem que se indique seu têrmo. Impossível separar lògicamente um princípio de seu co-princípio, pensar um sem pensar o outro, embora a gente sempre os tenha que distinguir. Igualmente, é impossível pensar em uma relação sem pensar no seu têrmo, pôsto que distinguindo-a dêste.

O que existe é a *estrutura* que constitui a correlação dos princípios, a saber, o *ser particular*. Um princípio tomado separadamente dos outros é coisa sem sentido e, como tal, não é; êle não se concebe nem é real senão na estrutura que o contém; não é *id quod èst*, o que é em si, mas sim *id*

quo est (tale ens quod est), o princípio intrínseco real por cuja razão êste ser, que é um sujeito subsistente, apresenta tal ou tal caráter. Chamemos a êsses princípios correlativos, que constituem a estrutura interna do ser particular, de *relações transcendentais*, para distingui-los das relações predicamentais, que ligam uns aos outros os sêres subsistentes [4].

Como a realidade dos princípios constitutivos se reduz integralmente à realidade dessas relações transcendentais, e dado que uma relação sempre traz em si a marca do têrmo a que se refere, as relações transcendentais comunicam-se mùtuamente o caráter que lhes é próprio, de sorte que o ser particular fica todo êle também marcado: cada princípio é a razão real de um caráter que impregna todo o ser particular.

---

4. Dizendo "relação transcendental" entendemos uma realidade que se refere a outra por tudo o que a constitui em si mesma. Tal realidade é, portanto, integralmente compenetrada de relatividade. É dessa maneira que concebemos os *princípios constitutivos* que formam a estrutura do ser particular, como a essência e a existência, a matéria e a forma, a substância e os acidentes, as faculdades e as ações. A referência de cada *ser particular* aos sêres finitos, sua inclusão na ordem dos sêres, deve conceber-se também dêsse modo. O mesmo se diga da relação de dependência de todos os *sêres particulares* para com Deus, seu criador. Nesta obra, porém, só empregamos a expressão "relação transcendental" para designar os princípios constitutivos do ser particular.

A relação transcendental é assim chamada porque não está contida em uma só categoria, mas transcende tôda categoria, pois se aplica a tôdas, tanto a da substância como a dos acidentes, e até ao ser particular em seu todo. Difere assim da relação predicamental, que, como tal, pressupõe um sujeito, de que se distingue formalmente. A relação predicamental real, considerada como um acidente metafísico, é também, por sua vez, uma relação transcendental, com a mesma razão que os outros princípios constitutivos do ser particular. Poderíamos ilustrar o que acabamos de dizer, com êste texto de Caietano: "In hoc differt relatio pertinens ad praedicamentum relationis ab aliis respectibus ceterorum generum, qui a quibusdam transcendentales vocantur; quod respectus pertinens ad genus *ad aliquid*, essentialiter est ad aliud, non ut receptivum vel causam efficientem aut formalem, sed praecise est ad aliud tamquam terminum; unum enim relativorum nec est forma nec finis nec efficiens alterius, sed terminus. Propter quod dicit Magnus Albertus quod unum relativorum non est diffiniendum per reliquum sed ad reliquum eo quod id *per* denotat causalitatem. Respectus autem aliorum generum, qui propter vocabulorum penuriam respectus dicitur, respicit essentialiter aliud, sed ut subjectum vel materiam vel formam et hujusmodi; sic enim materia essentialiter respicit formam et e contra". CAIETANO, *In De ente et essentia*, c. 7, q. 16 (ed. M.-H. LAURENT, p. 222, n.º 136).

Êste ser deve conter tantos princípios ou relações transcendentais quantos os caracteres irredutíveis que apresenta.

Assim, pois, o ser particular não é simples, consistindo em uma estrutura cujos princípios se definem adequadamente por sua correlação, de modo que todo o valor dêles provém da sua síntese, e todo o sentido, do lugar que nela ocupam.

3. No plano da perfeição absoluta de ser, o ente particular se compõe de dois princípios reais: o *ser* e o *modo de ser*. O primeiro é a razão do valor de ser do sujeito todo; o outro, a razão da individualidade (portanto, da limitação e da relatividade) de todo o sujeito [5].

Pròpriamente falando, não é o princípio de ser que "é": êle não tem um "em si", não é um ser, uma realidade subsistente [6]; do mesmo modo que não é o princípio de talidade que é "tal", "limitado": êle não é "um ser finito". É o *ser particular por inteiro que "é"* (em virtude de seu princípio de ser); e, sendo todo êle real, também o é em todos os seus princípios tomados em conjunto (pelo que, de cada princípio se *diz*, mas impròpriamente, que é). Da mesma forma, é *todo o ser particular* que é "tal", finito e relativo (por fôrça de seu princípio de modo de ser), e por isso sua talidade atinge todos os princípios tomados em conjunto (pelo que se *diz*, mas de maneira imprópria, que o princípio do modo é, êle próprio, "tal", finito).

O princípio real do valor de ser chama-se comumente *esse*, ser, existência; o princípio real do modo de ser, princípio

---

5. "Essência e existência, no finito, são princípios de ser, sêres incompletos, realmente distintos. Não constituem uma *res tertia*, porque a existência não acrescenta à essência uma determinação na ordem da definição. A união delas constitui um composto *cum his;* a existência põe na atualidade final o conteúdo da essência, o qual pode ser simples ou composto de matéria e forma, e já, por isso, *res tertia* (Nota de L. de Raeymaeker: O composto de matéria e forma chama-se *compositum ex his*). Matéria e forma constituem a essência do finito sensível; a existência atua a essência completa como essência, sendo seu ato substancial próprio, *actus ultimus*. Matéria e forma são um só princípio receptor". Nic. BALTHASAR, *L'abstraction métaphysique et l'analogie des êtres dans l'être*, Lovaina, 1935, pp. 56-57.

6. "Sicut non possumus dicere, quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit". S. TOMÁS, *In libr. de hebdomadibus*, lect. 2, explanatio. — "Ipsum esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit". *Summa thelogica*, I, q. 50, a. 2, ad 3; q. 75, a. 5, ad 4.

de individualidade ou de limitação, denomina-se *essência* [7], ou ainda *qüididade* e *natureza* [8].

O uso dêsses têrmos não deixa de ter seus perigos, porque mal chamam a atenção para o caráter totalmente relativo dos princípios constitutivos do ser, e oferecem o risco de fazer esquecer que êsses princípios são *relações transcendentais*, sem sentido e sem realidade fora da estrutura que constituem.

---

7. Foi Plauto, filósofo do século de Augusto, o primeiro a empregar o vocábulo latino *essentia*, para traduzir o grego *ousia*. Quintiliano (século I) achou o têrmo bem pouco elegante: "et haec interpretatio" (a saber, *oratória* ou *oratrix* correspondendo ao grego *rhêtoriké*) "non minus dura est quam illa Plauti *essentia* vel *entia*" (Segundo outra lição: "*et queentia*"). Sêneca (2-66) não gostava da palavra mas não encontrava outra que fôsse melhor. Apuleu, no século II, adota-a sem hesitar.

Tertuliano (160-240) é o primeiro escritor cristão que emprega o têrmo *essentia*, menos, todavia, que a palavra *substantia*. Mario Vitorino (século IV) prefere *substantia* a *essentia* ou *essensitas*. Macróbio (século V) aceita o vocábulo *essentia*. Boécio (por volta de 470-525) introdu-lo definitivamente na linguagem filosófica e teológica. Não o emprega, entretanto, mais que uma dezena de vêzes nos seus escritos teológicos.

Quanto ao sentido das palavras *esse*, *essentia*, *existentia*, etc., nos primeiros tempos da escolástica, cf. Ferd. SASSEN, *De vraag naar het zijn in de eerste eeuwen der Scholastiek*, em *Mededeelingen der Koninkl. Academie van Wetenschappen*, (Amsterdam), afd. Letterkunde, Deel 83, série A, num. 5, 1937, pp. 1-46.

No século XIII, atribuiu-se também um sentido jurídico ao têrmo *essentia*: propriedade, posse, usufruto. Cf. J. DE GHELLINCK, S. J., "*L'entrée d'essentia, substantia et d'autres mots apparentés, dgns le latin médiéval*," em *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin du Cange)*, t. XVI, 1941, pp. 77-112; *Essentia et substantia. Note complémentaire, ibid.*, t. XVIII, 1942, pp. 129-133.

O grego *ousia*, que significa essência, substância, e, às vêzes, existência e vida, tinha em geral na linguagem corrente o sentido de bens, fortuna ou dinheiro, como o vocábulo latino *substantia*.

8. Para indicar a essência, os escolásticos servem-se igualmente da frase *quod quid erat esse*, tradução literal da expressão aristotélica τὸ τί ἦν εἶναι. Nela aparecem as palavras τὸ ... εἶναι, que os escolásticos traduzem por *quod... esse*, e a pergunta τί ἦν, *quid erat?* Não se vê claramente a razão do emprêgo do imperfeito ἦν, em lugar do presente ἐστί. Em grego, as palavras τὸ εἶναι acompanhadas de um substantivo no dativo (por exemplo, ἀνθρώπῳ), significam o ser próprio de uma coisa (no exemplo, do homem; logo: o ser humano, a essência do homem). Τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι designa o ser que é próprio do que responde à pergunta *quid erat, que era?*, ou seja, o ser qüiditativo, a qüididade, a essência. "*Quod quid erat esse* hominis" quer dizer "*a essência* do homem".

Acresce que os vocábulos "essência" e "qüididade", "existência" e "ser", se prestam a equívocos. Empregando-se os dois primeiros muitas vêzes no sentido abstrato, fàcilmente se perde de vista que, em metafísica, o que se visa é a essência individual e concreta. Quanto aos têrmos "ser", "existir", já fizemos notar acima[9] que podem ser empregados em mais de um sentido; na metafísica devem significar o valor de ser, que é transcedental e, por isso, ultrapassa tôda relatividade.

Já frisamos a estreita relação que une a *participação* do ser, a *analogia* da idéia do ser e a *correlação essência-existência* que constitui todo ser finito[10].

A participação, pròpriamente dita, no ser e a analogia profunda da idéia do ser[11] implicam, por um lado, o caráter absoluto do valor de ser (e, conseqüentemente, a transcendentalidade da idéia do ser); por outro, a existência de sêres subsistentes múltiplos. Já demonstramos que êsses sêres subsistentes se acham, com efeito, na realidade, visto que manifestam uma atividade autônoma e livre, evidenciando assim que, pelo menos nos limites dessas ações, são perfeitamente independentes uns dos outros[12].

A prova da correlação real, no ser finito, do princípio de ser, ou existência, e do princípio do modo de ser, ou essência, funda-se nos mesmos dados: valor absoluto de ser, relatividade dos sêres subsistentes e múltiplos. Com efeito, a questão é saber se cada um dêsses sêres compreende, além da razão real de sua talidade, seu próprio princípio de existência, ou valor de ser. Não bastaria partir de uma multiplicidade real, mas superficial, para se chegar a essa conclusão. Assim, um ato de vontade ou um pensamento, as sensações de ver ou de ouvir, a cabeça e o coração, a mão e o pé, a alma espiritual e a matéria, são também realidades distintas umas das outras: nem por isso se concluirá que cada uma delas possui, além de sua essência, seu próprio princípio de existência. Não é a parte que existe, mas o todo, porque não é a parte, e sim o todo, que age. Por conseguinte, enquanto não se tiver provado que há sêres subsistentes, totalidades de ser, "supostos", não se pode colocar, a propósito da realidade dada, o problema

9. Cf. pp. 24-26, 90-91, 105.
10. Cf. pp. 101-104.
11. Cf. pp. 45-47.
12. Cf. pp. 15-21.

da correlação interna dos princípios de ser e de modo de ser, pois não se sabe se essa realidade é uma parte ou um todo. Sòmente a propósito do todo que subsiste em si mesmo e que possui, portanto, em si a razão intrínseca de sua existência[13], é que se pode perguntar se o *esse proprium* se identifica com sua essência, ou se, na realidade, dela se distingue. A tese da distinção entre essência e existência implica, por si, a multiplicidade dos sêres.

4. As objeções que se costumam fazer contra a tese da composição real dos princípios de ser e de modo derivam de uma concepção errônea dessa composição.

Antes de tudo, é evidente que os têrmos "ser", ou "existência", e "essência" precisam ser tomados no sentido metafísico, que já indicamos. Empregando-se a palavra *essência* com significação "abstrata" ou o têrmo *ser* num sentido "relativo" (como estado de realização oposto ao de possibilidade, por exemplo), podem, sem dúvida, desenvolver-se considerações filosóficas que não deixam de ter seu interêsse, mas que não enfrentam diretamente a tese da distinção real da essência e do princípio de ser, pois que então êsses vocábulos são tomados em outro significado[14] e a discussão teria que ser travada, preliminarmente, a respeito da legitimidade e do alcance dêsse significado.

A principal censura que se faz à tese da distinção real é de ser ininteligível, de implicar contradições. Impossível, objeta-se, dar um sentido aceitável seja à essência, seja à

---

13. Admite-se, geralmente, na escola tomista que o *esse proprium* é mesmo o *princípio constitutivo "formal" da supositalidade*, isto é, da subsistência própria de um ser completo. Uma "parte" de um ser não possui êsse caráter completo, essa incomunicabilidade, não tem subsistência, não inclui em si um *esse proprium*: é real *em virtude do princípio de ser do todo* (que é o ser subsistente), do qual faz parte. Cf. Seção II, cap. II, § 2.

14. Eis um exemplo corrente dessa espécie de objeções: "Omnes entitates, quae in aliqua re realiter existente inveniuntur, cogitandae sunt etiam ut praeexistentes in statu possibili. Ergo si existentia addit aliquam entitatem essentiae, haec cogitanda est etiam in statu possibili. Sed existentia in statu possibili nil aliud est nisi ipsa possibilitas rei; haec vero possibilitas nullam aliam entitatem dicit praeter ipsam entitatem possibilem. Ergo neque existentia realis dicit aliquam entitatem praeter entitatem realem, quae est". Nic. MONACO, S. J., *Praelectiones metaphysicae generalis*, 3.ª ed., Roma, 1928, p. 175.

existência, desde que as supomos realmente distintas uma da outra.

Eis como procede a objeção. A essência é um princípio de limitação do ser existente. Ora, para exercer essa função precisa ser real, porque não se concebe como uma essência não-real poderia produzir uma limitação real no ser. Logo, tem-se que atribuir à realidade do princípio de limitação uma prioridade ao menos lógica em relação ao princípio de existência. Em outras palavras, a realidade da essência é uma condição do exercício de sua função e temos que pensá-la como lògicamente anterior a esta. Mas, desde o momento em que se é forçado a considerar a essência como real, abstraindo-se da função que exerce relativamente ao princípio de existência, admite-se que possui sua própria realidade fora dessa relação com o princípio de ser, o que redunda em declarar que êste é perfeitamente supérfluo, pois que não entra em linha de conta para explicar a existência da essência[15].

Considerações análogas fazem-se quanto ao princípio real de ser[16]. Ao admitir-se, dizem, que a existência é limitada pela essência, supõe-se que, antes de se achar unida à essência (para exercer sua função de princípio de ser), ela era ilimitada. Como se conceberia tal existência infinita? Não se

---

15. "Et sane hujusmodi potentia objectiva realis nequit limitare actum essendi nisi supponatur jam *realis*, antequam recipiat actum essendi, saltem *prius prioritate naturae*. Atqui hoc repugnat. Ergo.

Major patet, nam quamvis simul tempore producantur tum haec potentia subjectiva tum actus essendi, ad hoc autem ut hic actus intelligatur limitari per illam potentiam in qua recipi debet, necesse est prius supponere potentiam illam ut realem et capacem recipiendi ac limitandi actum essendi; quod enim non est reale, nequit aliquid reale in se recipere ac limitare. — Quare.

Prob. min. Potentia subjectiva eatenus intelligi potest ut realis, quatenus habet actum essendi, cujus munus est reddere reale subjectum quod afficit. Ergo ipsa in se inspecta, antequam intelligatur recipere actum essendi, nequit esse vel intelligi ut realis. Sicut corpus intelligitur vivum per animam; ideoque inspectum in se tantum, nequit esse nec intelligi vivum. Atqui si potentia subjetiva realis deberet limitare actum essendi, realis esse deberet antequam haberet (saltem prioritate naturae) hunc actum. Ergo esset realis antequam fieret realis, quod est manifesta contradictio". N. MONACO, *op. cit.*, p. 198.

16. Cf. N. MONACO, *loc. cit.*, p. 159 e 162. Veja-se a exposição dessa dificuldade pelo P. PIERRE DESCOQS, S. J., *Essai critique sur l'Hylémorphisme*, Paris, 1924, pp. 144-148; *Archives de philosophie*, vol. IV, cad. 4, *Bibliographie critique*, Paris, 1927, p. 135 (487); vol. V, cad. I, *Thomisme et Scolastique*, Paris, 1927, pp. 114-137.

pode tratar de uma infinidade puramente lógica, da universalidade própria dos conceitos abstratos, ou seja, da propriedade que os conceitos têm de poderem atribuir-se a uma multidão indefinida de sujeitos; com efeito, o problema concerne à realidade, não à ordem lógica. Mas também não pode ser questão de uma realidade infinita — a qual não poderia deixar de ser a realidade divina — porque não se vê como a limitariam ou dividiriam as essências. Portanto, o próprio princípio de existência deve ser finito para poder exercer sua função de princípio de ser em relação à essência; o que equivale a dizer que a limitação do princípio de ser é a condição do exercício de sua função, devendo pensar-se uma para poder pensar a outra. Mas, desde que se admite que o princípio de ser se acha limitado independentemente da função que tem de exercer em relação à essência, concebe-se que é limitado abstraindo-se de sua relação com o princípio de limitação. Donde resulta que se torna supérfluo apelar para uma essência distinta da existência a fim de explicar a limitação.

A argumentação assenta-se tôda no suposto de que cada princípio constitutivo pode considerar-se de dois modos: primeiro, em si mesmo; depois, em sua relação com o outro. Empenham-se os objetantes em mostrar que, para poder ser considerado em si mesmo, cada um dos princípios deve já possuir tudo quanto lhe deveria vir do outro, de forma que êste último parece inteiramente supérfluo. Quer se parta de um dos correlativos, quer do outro, chega-se sempre ao mesmo resultado. Daí inferir-se forçosamente que não há dois princípios reais, mas sim uma só realidade, na qual — concede-se — podemos distinguir aspectos diferentes, não porém elementos realmente distintos.

Êsse raciocínio peca pela base. Os princípios de que se trata não são sêres, que se pudessem considerar de certo modo em si mesmos, "absolutamente". São relações transcendentais e nada mais[17]. Tudo quanto se pode dizer dêles refere-se formalmente à sua correlação. O princípio em si mesmo não é, pois, uma condição "anterior" ao exercício de sua função; dizer o que êle é "em si mesmo" é declarar o que é "em relação" ao co-princípio. Não há meio de se estabelecer uma distinção, ainda que lógica, entre os dois "momentos"

17. Cf. N. BALTHASAR, *Mon moi dans l'être*, Lovaina, 1946, pp. 104-114. Resposta às objeções do P. Descoqs.

que a objeção supõe. Um princípio não se concebe fora de sua conexão com o outro princípio correspondente; não o podemos abstrair do outro sob nenhum aspecto, separando-os mentalmente, porque seria um contra-senso pretender falar de uma relação quando se deixa de lado completamente a referência que a liga a seu têrmo, e, portanto, não se leva em conta êsse têrmo. Os princípios constitutivos do ser particular não possuem outra realidade que não a de sua correlação; formam uma estrutura; não têm sentido e não existem senão por ela.

Uma distinção dessas será ainda real?

Muitos filósofos, escolásticos ou não, chamam distinção "real" a que vigora "inter rem et rem", entre um ser e outro ou entre partes de um ser, isto é, entre têrmos que são separáveis ao menos de direito [18]. Nesse caso, os elementos a distinguir devem ser considerados, de um lado, em si mesmos, abstraindo-se de sua união, e, do outro lado, em suas relações mútuas.

---

18. É partindo dêsse pressuposto que certos autores impugnam a distinção real entre a essência e a existência: "Si existentia est res distincta ab essentia reali, poterit virtute Dei separari; supponatur facta separatio, et habebimus essentiam existentem etiam post rejectam illam existentiam quam in nulla re recepta sit", Tilmann PESCH, S. J., *Institutiones logicales* (Philosophia lacensis), p. II, *Logica major*, vol, 2, *Logica realis*, Friburgo em Brisgau, 1890, p. 81, Ratio quarta. (Na edição seguinte, preparada por Ch. Frick, S. J., Friburgo, 1919, esta objeção foi supressa).

O mesmo raciocínio já fôra proposto por Soto: "Esse existentiae non est res alia secunda distincta ab essentia, ut discipuli multi S. Thomae (nescio an S. Th.) habent pro comperto. Nam certe si existentia realiter distingueretur a me, illam Deus posset corrumpere me salvo, et per consequens tunc ergo existerem sine re illa, atque adeo vanum est ponere aliud praeter me et mei partes, quo ego sim. Sed dicitur esse distingui ab essentia: sicut sedere ab homine: quia non est de essentia hominis ut sit, quippe cum ante mundi creationem homo erat animal rationale". Dominicus SOTO SEGOBIENSIS, O. P., *Super libros Physicorum Aristotelis Quaestiones*, 1. II, q. 2, Veneza, 1582, p. 123. E Suarez nos propõe a mesma objeção, mas em têrmos mais técnicos: "Saltem per divinam potentiam posset conservari actualis entitas essentiae sine illo ulteriori alio actu formali, quia licet Deus non possit supplere causam formalem intrinsece componentem, potest tamen supplere dependentiam unius partis componentis ab altera, etiamsi illa actus formalis sit... Si autem Deus conservet essentiam actualem sine ulteriori actu existentiae distinctae, illa entitas sic conservata est vere existens, et consequenter quidquid illi addi fingitur, non potest veram rationem existentiae habere, et sine causa dicitur esse naturaliter necessarium ad formalem effectum existendi". SUAREZ, *Disputationes metaphysicae*, d. 31, s. 6, n.º 8.

Todavia, o estudo filosófico da realidade nos força a ir mais longe. Êle nos faz descobrir distinções que não essas, entre realidades separáveis, nem tampouco sòmente lógicas, produtos da razão abstrativa e discursiva. E como concernem à estrutura do ser real, podem com razão denominar-se também distinções "reais".

Para rebater a tese da distinção real do princípio de ser e do da essência, seria mister que se procurasse demonstrar não serem irredutíveis os dois caracteres fundamentais — êste ser é; é isto — que atingem cada um a totalidade do ser particular concreto. Mais precisamente, tratar-se-ia de provar que, ou um dos dois é abstrato e pode reduzir-se ao outro, ou então ambos são abstratos e se reduzem a uma afirmação mais fundamental [19]. No fundo, a discussão giraria em tôrno da analogia da idéia do ser, da participação do ser e, afinal, do sentido que se tem que atribuir à idéia do ser na metafísica. O ser designaria um estado relativo ou um valor absoluto e transcendental? É a própria concepção da metafísica, de seu objeto formal, que está em jôgo.

---

19. O P. Pierre DESCOQS raciocina da seguinte forma: "A essência individual do ser finito considerada absolutamente, enquanto prescinde da existência, não é de modo algum irredutível à existência como tal: mantém, pelo contrário, uma relação essencial com a existência considerada, por sua vez, absolutamente, ou seja, quer a possível quer a atual... O P. Garrigou-Lagrange acrescenta que não se pode encontrar um terceiro conceito que unifique a essência e o *esse*. Mas que faz êle do indivíduo subsistente? Por não têrmos dêste um conceito exaustivo, acaso estaremos impedidos de atingir e conhecer pelas vias complementares do conceito esta realidade una, que é a realidade κατ ἐθοχήν infinitamente superior à realidade qüiditativa? O conceito, repitamo-lo, não esgota a realidade". P. DESCOQS, *Essai critique sur l'Hylémorphisme*, Paris, 1924, pp. 152, 153-154.

"Essência e *esse* pertencem a ordens diferentes: são realidades correspondentes a modos de conhecer díspares (abstração e intuição). Se assentarmos a *priori* que, onde temos ordens diversas e modos diferentes de conhecer, deve necessàriamente e por convenção necessária haver distinção real entre os têrmos dêsses conhecimentos opostos, nenhum inconveniente vemos em admitir uma distinção real entre essência e *esse*. A polêmica se reduz então a um simples modo de falar". *Loc. cit.*, p. 160.

"Distingamos: O conceito *metafísico* ou real é aquêle que representa a realidade sem necessitar de correção ou complemento em sua linha formal, aquêle que exprime simplesmente a realidade objetiva, o ser. O conceito *lógico* é o produto de uma abstração imperfeita que exige um complemento ou uma correção porque, como tal, não exprime a realidade que é: v. g., o gênero é um conceito lógico, porque "non

5. A tese da distinção real dos dois princípios em todo ser particular permite pôr o problema metafísico com bastante nitidez, e, nesse sentido, significa um passo a mais para a solução dêste problema. A proporcionalidade que caracteriza o conteúdo da idéia analógica do ser corresponde àquilo que constitui o fundo da realidade dos entes. Assim, pois, a relatividade não é um caráter superficial da realidade finita, mas sim básico, e o valor ontológico absoluto de todo ser é inseparável dêsse caráter. A razão intrínseca do valor "absoluto" de ser, a saber, o princípio de existência, consiste numa "relação" transcendental; só se concebe em conexão com uma outra "relação" transcendental, a essência, que é a razão de um modo de ser individual, pelo qual o ser particular se opõe a outros e se acha necessàriamente contido em uma ordem. No ser particular, a razão interna não se identifica com a realidade subsistente — não é *id quod est* — mas com um só dos princípios constitutivos do todo — é *id quo est* — e, portanto, com algo de relativo. É, de fato, o próprio ser considerado em seu valor *absoluto* que se acha impregnado de *relatividade*, e daí o problema de saber o que a realidade requer em si mesma para que semelhante situação seja inteligível. Como explicar que o ser, valor absoluto e único, possa encontrar-se realmente em cada um dos múltiplos sêres subsistentes e distintos que formam a ordem universal?

6. Parece-nos interessante percorrermos ràpidamente a história das idéias, anotando as diversas soluções que os

---

datur forma generis". — "Por isso diremos que a essência real *metafísica* e adequada do ser contingente, tanto a possível como a atual, inclui por *identidade*, não formal sem dúvida (a qüididade não corresponde à pergunta *an est*), mas real e a título necessário, o *esse* possível ou atual, e não é pensável senão por êle... A atualidade como tal só entra no *conceito* indiretamente, na apreensão da essência individual; não será objeto de nosso *conhecimento* a título da atualidade como tal, senão pela intuição". P. DESCOQS, *Archives de Philosophie*, vol. V, cad. I, *Thomisme et Scolastique*, Paris, 1927, p. 109; nota 2, pp. 111-112.

Na última alínea, Descoqs distingue, com razão, o *conceito lógico abstrato* e a idéia *metafísica*, que apreende o ser em sua qüididade concreta. Observa que esta última idéia é inseparável da idéia de *esse*, não se identificando, contudo, com ela. Mas, como será possível isso se não há estrutura real? É nessa distinção "formal" (ou seja, em relação ao conteúdo das idéias) visando o "concreto" e, por conseguinte, indicando uma irredutibilidade *concreta*, que vemos o motivo para se admitir uma irredutibilidade *real*, pois que o *concreto* é, precisamente, o *real*.

filósofos deram ao problema da composição da essência e do ser. Pelo confronto dessas opiniões, compreender-se-á melhor o sentido exato e a importância da doutrina que expusemos neste capítulo.

Acreditaram alguns, sem razão, encontrar nas obras de ARISTÓTELES a tese da distinção real entre a essência e a existência. O Estagirita ensina, sem dúvida, que tôda definição, para ser real e não sòmente nominal, tem que implicar uma referência à existência, e acrescenta que esta não faz parte da qüididade a definir [20]; a seu ver, não é, pois, a partir da definição de uma coisa que podemos concluir sua existência; esta não se pode estabelecer senão apelando-se para a experiência [21]. Mas, "é assaz evidente que ARISTÓTELES nunca pensou, mesmo para rejeitá-la, em uma composição de dois co-princípios reais — essência e existência — no seio da substância existente; que nas duas perguntas τί ἔστιν; e εἰ ἔστιν; cuja diferença e independência sublinha bem, não viu, primeiramente, mais que um problema de lógica; e que absolutamente não pensou nas conseqüências de ordem ontológica implicadas nesse problema, quando transposto para o campo da metafísica e da constituição real dos sêres em si mesmos" [22].

É bem verdade que ARISTÓTELES insiste no caráter transcendental da idéia do ser, da qual faz o objeto formal da Filosofia primeira [23]. Percebeu claramente que não é uma idéia genérica; que significa o que é comum a tôdas as categorias [24], e que não é suscetível de ser determinada *ab extrínseco* [25]. Não diz, porém, como se faz a determinação "intrínse-

---

20. Τὸ δὲ τι ἐστι ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο (uma coisa é a qüididade do homem, e outra o fato de sua existência). *Analyt. poster.*, l. II, c. 6, 92 b 10.

21. Cf. Suzanne MANSION, *Le rôle de la connaissance de l'existence dans la science aristotélicienne*, Lovaina, 1941, pp. 8-23.

22. Augustin MANSION, em *Bulletin Thomiste*, 4.º ano, 1927 p. [23]. O fato da existência só resultaria da definição, diz Aristóteles, se o próprio ser constituísse uma substância. Cf. *Anal poster.*, l. II, c. 6, 92 b 14. Segundo os escolásticos, êsse é exatamente o caso do Ser divino, mas o Estagirita estava longe de pensar tal coisa.

23. *Metaf.*, l. IV (Γ), 1,1003 a 20 e seg.; 3,1005 a 19 e seg.; l. VI (E), 1,1025 b 15-20; l. XI (K), c. 7, 1064 b 6-14.

24. *Metaf.*, l. IV (Γ), 3, 1005 a 27.

25. *Metaf.*, l. III, (B), 3,998 b 15-30; l. VIII (H), 6,1045 a 36; l. XI (K), c. 1, 1059 b 30.

ca" da idéia do ser. Contenta-se com frisar fortemente a analogia dessa idéia. Infelizmente, detém-se na analogia de proporção, que pode servir, até um certo ponto, para caracterizar as relações que existem entre a categoria da substância e as dos acidentes, mas não, de forma alguma, para apontar as relações que ligam os diversos sêres subsistentes na unidade absoluta do ser [26]. Isso porque, devido à sua crítica do sistema de PLATÃO, afastou-se de tôda teoria da participação [27] e nem sequer por um momento lhe ocorreu a idéia de considerar o ser como uma "perfeição" da qual os vários sêres participariam de "modos" diversos, isto é, na medida de sua qüididade ou "essência". Entre o ser e as qüididades, repartidas em dez categorias, e sobretudo entre o ser e a primeira categoria, a da substância, ARISTÓTELES admite pura e simplesmente uma identidade. Por conseguinte, as substâncias (ou sêres subsistentes) se justapõem quais têrmos absolutos, que podem entrelaçar-se, quando muito por laços superficiais. Assim é que as coisas móveis dependem tôdas do primeiro Motor e, por isso, pertencem a uma mesma ordem; mas tal dependência não penetra de modo algum até à substância, até ao ser, restringindo-se à zona do movimento.

Anteriormente a ARISTÓTELES, PLATÃO esforçara-se, no *Sofista*, por resolver o problema do ser, lançando mão do estudo do não-ser.

Embora declarando-se de acôrdo com PARMÊNIDES no admitir que o não-ser absoluto, a pura negação do ser, é um contra-senso [28], PLATÃO julgava ter que atribuir um certo sentido ao não-ser. Visaria, assim, apenas um não-ser relativo.

Em suas obras anteriores, já opusera a realidade da "idéia", que é o "ser verdadeiro", à da matéria, a qual, enquanto está em constante devir, jamais acabada e não tendo consistência alguma, "não é" [29]. Há, porém, muitas idéias. Uma se distingue da outra; a primeira "não é" a segunda, é "outra"

---

26. Cf. pp. 53-54.

27. *Metaf.*, l. I (A), 5, 987 b 11-14. Cf. L.-B. GEIGER, O. P., *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin* (Bibliothèque thomiste, XXIII), Paris, 1942, pp. 9-11. Cornelio FABRO, C. P. S., *La nozione metafisica di participazione secondo S. Tomaso d'Aquino*, Milão, 1939, pp. 144-147.

28. *Sofista*, 258 e.

29. *Timeu*, 27 d — 28 a; *República*, l. VI, 507 b, 509 d.

em relação a esta. Neste caso, o "não-ser" se reduz à "alteridade"; êsse não-ser relativo é, pois, inteligível, e é, também êle, uma idéia [30].

ARISTÓTELES observa com razão que tal desvio pelo não-ser é inútil. Tôda negação se baseia em uma afirmação e, portanto, o não-ser relativo supõe o ser relativo [31]. De fato, se isto "não é" aquilo, é porque isto "é" e aquilo "é". Daí concluía o Estagirita que o ser é análogo. Implica uma ordem; logo, algo de relativo: é ora isto ora aquilo, e é verdadeiramente tanto isto quanto aquilo.

Em todo caso, PLATÃO distinguia as idéias do ser e do não-ser, às quais acrescentava ainda a da identidade. As três se dizem de tudo, são "participadas" por todos os sujeitos [32]. Dizem também e participam umas das outras, e, sob êsse aspecto, nenhuma tem prioridade: o ser participa da identidade e do não-ser (pois que é idêntico a si próprio e se distingue da identidade e do não-ser), como o não-ser, no sentido de alteridade, participa do ser e da identidade (pois que é e é êle mesmo), ou como a identidade participa do ser e do não-ser (enquanto ela é e se distingue das outras idéias) [33].

Na realidade, sem disso ter claramente consciência, PLATÃO depurara assim a idéia de *ser* (que não admite nenhuma oposição absoluta, como bem vira PARMÊNIDES) e a de *essência*, considerada ùnicamente em seu aspecto negativo [34], a saber, como razão da alteridade, de não-ser relativo. A essência, dêsse ponto de vista, não é, de modo algum, a razão do que "absolutamente não é" (o que seria impensável), mas sim do que "não é aquilo" (do que "é isto", portanto)

PLATÃO, contudo, perdera de vista que o ser é a razão do absoluto (ainda que o tivesse afirmado anteriormente, ao menos de maneira implícita, admitindo como evidente por si que a

30. *Sofista*, 257 b — 259 b.

31. ARISTÓTELES, *Metaf.*, l. XIV (N), 2, 1098 a 16-18, 27-29.

32. Platão acrescenta dois outros gêneros supremos, as idéias do movimento e do repouso, mas que não possuem a universalidade total dos três primeiros, como êle próprio anota, pois que o movimento não se pode dizer do repouso como tal, nem o repouso do movimento como tal.

33. *Sofista*, 258 e — 259 a. Cf. 255 e.

34. Daí a censura que, com tôda razão, lhe fazia Aristóteles, como há pouco dissemos.

negação do ser é impensável) [35]. Êle declara, com efeito, que o ser participa da alteridade, do não-ser, como êste participa do ser [36], e, ao dizê-lo, parece não notar que aí precisamente se situa o problema fundamental da filosofia, suscitado por PARMÊNIDES [37]: como compreender que haja participação (logo, também alteridade, multiplicidade e relatividade) no plano do ser, que é em si o absoluto?

PLOTINO retoma e desenvolve essas concepções de PLATÃO. Em comparação com a verdadeira realidade, a do mundo inteligível constituído pela segunda hipótese — a Inteligência (νοῦς) — a matéria não pode chamar-se senão ser inacabado, imperfeito, "não-ser", μὴ ὄν [38]. Todavia, considerando-se a multidão de idéias abrangidas pela Inteligência, necessário se torna admitir que esta contém igualmente a idéia da "alteridade", isto é, de um certo não-ser, μὴ ὄν, que, assim como as idéias do ser e da identidade, convém a todos os sujeitos [39]. A alteridade se diz, pois, mesmo do ser e recìprocamente, de sorte que o ser participa do não-ser, como êste participa do ser [40]. Logo, a idéia do ser é intrìnsecamente afetada de relatividade. Por isso, o ser é analógico, no sentido em que o toma ARISTÓTELES, e comum a tôdas as categorias, sem exceção, embora se diga em primeiro lugar da substância (οὐσία) [41].

---

35. "Quanto a nós, desde há muito dissemos adeus a qualquer coisa que fôsse contrário ao ser, (ἐναντίον τι τοῦ ὄντος) não nos preocupando em saber se é ou não, se é racional (λόγον) ou totalmente irracional (παντάπασιν ἄλογον)". *Sofista*, 258 e.

36. Como vimos, aos dois atributos absolutamente universais, o *ser* e a *alteridade*, Platão acrescenta um terceiro, a *identidade*. Êle não percebe que a identidade nada mais é que a precisão do ser, cuja unidade realça: o *ser* é, por si, *um* e *o mesmo*. Portanto, resta apenas a oposição ser-outro, isto é, ser absoluto e ser (ou não-ser) relativo.

37. Na verdade, Parmênides pretendia resolver êsse problema negando-o, de vez que só conserva um de seus têrmos, o *absoluto do ser*, e nega simplesmente o outro têrmo, a *multiplicidade*, isto é, os modos de ser ou essências. Tal negação, porém, é insustentável, porque a multiplicidade continua, apesar de tudo, a impor-se, ainda que fôsse sob a forma de "opinião" ou ilusão.

38. *Enéada* I, c. 8, 5; II, 5, 5. Πλείονως μὴ ὄν, II, 5, 4. O sensível só tem realidade pela participação (κατὰ μετάληφις) no ser verdadeiro (τὸ ὄντως ὄν) que é o inteligível. *En.* VI, c. 3, 6. Cf. V, c. 6, 6.

39. *Enéada* V, c. 1, 4. Tôda esta passagem refere-se a Platão, *Sofista*, 145 e— 147 c. Cf. *En.* VI, c. 2, 8; c. 4, 11.

40. *Enéada* VI, c. 2, 8.

41. *Enéada* VI, c. 3, 6. Além disso, faz-se mister distinguir as categorias do mundo inteligível e as do mundo sensível. *Ibid.*, c. 3, 3.

Além disso, porém, PLOTINO satisfaz a tôdas as exigências do absoluto, como o queria PARMÊNIDES. O absoluto é o Um, que está além de tôda multiplicidade e composição. Encontra-se, pois, além do ser, ἐπέκεινα ἄρα ὄντος[42], porque o ser não é o Um, ao contrário do que pretendia ARISTÓTELES[43], visto que o ser e o pensamento se acham essencialmente em correlação na Inteligência e constituem necessàriamente uma dualidade[44]. O Um, portanto, é também não-ser, μὴ ὄν, não já por defeito, mas por excesso[45]. Êle é o que transcende tôdas as coisas, το ἄνω ὑπὲρ πάντα[46]. Dêle tôdas as coisas participam e tiram integralmente sua perfeição: é o Um absoluto, que se opõe, por si e sem nenhuma condição, à pura multiplicidade, ao que é impensável e impossível, ao não-ser absoluto, παντελῶς μὴ ὄν[47].

O neoplatonismo insistirá sempre na simplicidade do Um, o bem supremo, a perfeição absoluta. Qualquer outra realidade, que dela participa, não pode ser mais que um *grau de perfeição* distinguindo-se de outros graus: tal realidade particular — isto, que não é a outra — aquilo. Ademais, esta filosofia vai insistir na *composição interna* das coisas. O que existe por participação, diz PROCLO, apresenta um duplo caráter, pois que precisa, ao mesmo tempo, assemelhar-se àquilo de que participa,

---

42. *Enéada* V, c. 5, 6. Cf. VI, c. 8, 8.

43. "O um é também o ser, em certo sentido, e o ser, o um". ARISTÓTELES, *Metaf.*, l. XI (K), c. 3, 1061 a 18 Cf. PLOTINO, *Enéada* V, c. 1, 9; VI, c. 2, 1; VI, c. 4, n.º 5, 6, 9. Plotino (*En.* V, c. 1, 8) louva-se em Platão (*República*, 509 b).

44. Cf. *Enéada* V, c. 3, 13; VI, c. 2, 8: Plotino não pode fazer coincidir o Ser e o Um, porque "identificando com razão o inteligível e o Ser, mas confundindo o nosso conceito com o inteligível, considera propriedade essencial do Ser, como tal, o que é apenas a condição inferior dos nossos conceitos, reduzidos a procurar seu objeto fora, no mundo sensível, não sendo, por conseqüência, êles próprios, mais que uma síntese do Um e do múltiplo". René ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Collection historique des grands philosophes), Paris, s. d. (1922), pp. 137-138. O idealismo contemporâneo também acha, muito freqüentemente, que a oposição entre o sujeito e o objeto, elemento constitutivo da consciência *humana*, forma a essência de tôda atividade cognitiva, donde se infere que o conhecimento deve ser negado em um Deus concebido como um Ser simples e perfeito.

45. *Enéada* VI, c. 9, 5.

46. *Ibid.*, c. 8, 1.

47. *Enéada* I, c. 8, 3.

e dêle diferenciar-se [48]. Conseqüentemente, o que participa do Um, isto é, tôda e qualquer realidade particular, não pode ser simples; todo ser se compõe, pelo menos, de finito e de infinito, ὡς ἐκ πέρατος ὄν παὶ ἀπείρον [49]. Note-se, por último, que o neoplatonismo se empenhará em realçar a *hierarquia* dos têrmos que compõem a ordem universal. A *Institutio theologica* de PROCLO e os escritos do PSEUDO-DIONÍSIO Areopagita, bem como o *De causis*, dependentes do primeiro, apresentam, entre outras, uma escala dos graus de perfeição que se reduz essencialmente aos seguintes têrmos: o ser, a vida, a inteligência [50]. O ser é considerado como um "grau de perfeição", com a mesma razão que a vida e a inteligência. É, porém, inferior aos dois outros graus, porque os viventes ultrapassam em perfeição aos não-viventes, que só possuem o ser,

---

48. "Oportet autem illud quod participat (aliquid) (τὸ μετέχον), *partim* (quidem) *simile* (ὅμοιον) esse illi, quod participatur, *partim* vero *diversum et dissimile* (ἕτερον καὶ ἀνόμοιον). Quoniam igitur id quod (aliquid) participat, est aliquid ex Entium numero, ipsa vero Unitas (est) superessentialis, et propterea (haec inter se) sunt *dissimilia;* unum igitur oportet esse id quod participat (aliquid), ut etiam propter hoc (ipsum) *simile* sit ipsi Uni, quod participatur, quamvis alterum quidem, quod est ita Unum, sit ut Unitas, alterum vero sit ut illud quod passum est ipsum Unum et Unitum, propter illius (Unitatis) communicationem (μέτεξιν)". PROCLO, *Institutio theologica*, c. 135 (ed. Didot, Paris, 1896, p. XCV).

49. *Ibid.*, c. 138 (p. XCV). Cf. c. 102 (LXXXIV). Sôbre a significação dessa oposição entre o finito e o infinito, cf. c. 90 (p. LXXX) e c. 92 (p. LXXXI). — Da mesma forma, no *Liber de causis*, propos. IV: "Et ipsum (esse causatum) non est factum multa, nisi quia ipsum esse, quamvis sit simplex, et non sit in causatis simplicius ipso, tamen est compositum ex finito et infinito".

50. Cf. PROCLO, *Institutio theologica*, c. 101 (pp. LXXXIII-LXXXIV). PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, c. V, §§ 3 e 5. *Liber de causis*, comêço. Compare-se ainda o texto seguinte: "Lapides itaque sunt, sed non vivunt. Arbusta autem sunt, et vivunt, sed non sentiunt. Bruta vero animalia sunt, vivunt, sentiunt, sed non discernunt. Angeli etenim sunt, vivunt, sentiunt, et discernunt. Omnis autem creaturae habet homo. Habet namque commune *esse* cum lapidibus, *vivere* cum arboribus, *sentire* cum animalibus, *intelligere* cum angelis". S. Gregório MAGNO, *Homilia 29 sôbre os Evangelhos* (P. L. LXXVI, col. 1214). A lista dêsses graus de perfeição reaparece muitas vêzes nos escritos dos escolásticos medievais.

No *Sofista*, 249 a, Platão afirma que a *vida* e o *pensamento* "encontram-se realmente no seio do *ser* universal (τῷ παντελῶς ὄντι). Plotino, por seu turno, diz na *Enéada* V, c. 6, 6: "no que é, há conjuntamente *pensamento, vida* e *ser*". Mas, nestas passagens, não se estabelece hierarquia alguma entre as três perfeições.

assim como as pessoas, dotadas de inteligência, são mais perfeitas do que os viventes desprovidos de razão. Em compensação, o ser é uma perfeição mais amplamente espalhada que a vida e a inteligência, e mais resistente que estas, pois que permanece mesmo onde a vida e a inteligência faltam completamente ou desaparecem: o ser é uma "causa (formal) mais poderosa que as outras" [51]. De resto, a vida e a inteligência não se separam jamais do ser: a perfeição de *ser* é a *primeira das participações*, o *degrau fundamental* de perfeição; os outros graus, a vida e a inteligência, participam necessàriamente do ser [52] e são, portanto, a um tempo graus de perfeição (no sentido de graus do bem) e graus do ser (isto é, participações do grau fundamental do bem, a saber, da perfeição do ser).

Se levarmos em conta a doutrina da participação de Proclo, devemos concluir que tôda realidade detentora de qualquer grau de perfeição apresenta o duplo caráter de "semelhança" e "alteridade" em relação à perfeição de ser. Em outras palavras, essa realidade contém o "ser" e o "não-ser" relativo (ou alteridade); ela "é", mas segundo um "modo" que difere de qualquer outro modo. Dir-se-á mais tarde que ela se compõe de "ser" e "essência". Essa conclusão, porém, os filósofos neoplatônicos da antigüidade não a exploram de maneira mais explícita.

Os autores cristãos foram induzidos a atribuir formalmente ao próprio Deus a perfeição de ser, reportando-se ao texto do livro do *Êxodo* (capítulo 2, v. 14): "ego *sum* qui *sum*... Qui *est* misit me ad vos" [53]. Os neoplatônicos cristãos, como o Pseudo-Dionísio, insistem no caráter transcendente desta

---

51. *De causis, loc. cit.* Cf. Pseudo-Dionísio, *De divinis nominibus*, c. V, § 3.

52. "O *Ser* antecede tôdas as coisas... A primeira de tôdas as participações é a existência; os sêres possuem a existência em si antes de terem a vida em si, a sabedoria em si...; antes de participar de qualquer outro modo dêste gênero, participam, de início e antes de tudo, da existência". Pseudo-Dionísio, *De divin. nominibus*, c. V, § 5 (trad. de Maurice De Gandillac, Bibliothèque philosophique, Paris, 1943, p. 131). — "Prima rerum creatarum est *esse*, et non est ante ipsum creatum aliud". *De causis*, propositio IV.

53. Cf. S. Gregório de Nissa, *Discurso catequético*, c. XXV. — Pseudo-Dionísio, *De divin. nominibus*, c. V. — S. Agostinho, *De Trinitate*, l. V, c. 2, n.º 3 (P. L. 42, col. 912). — Cf. Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale. Gifford Lectures (Université d'Aberdeen)*, 2.ª ed. (Études de philos. médiév. XXXIII), Paris, 1944, p. 66, nota 1.

perfeição divina: "Deus não é ser conforme êste ou aquêle modo, mas de forma absoluta e indefinível, porque contém em si, sintèticamente e antes de tudo mais, a plenitude do ser" [54]. Além disso, só em segundo lugar é que atribuem a Deus a perfeição de "ser", chamando-se "bem" a perfeição fundamental.

Contudo, na tradição cristã, se foi introduzindo sempre mais forte a tendência a dar a primazia ao ser e considerá-lo como o nome de Deus. Dessa forma, orientam-se os pensadores cristãos para um sistema de filosofia que não considera mais o ser como a *primeira participação*, da qual, é verdade, o resto participa, mas como a perfeição fundamental, que não participa de nada e da qual tudo participa: o ser concebe-se então como a *fonte de tôda a perfeição.* Êsse ponto de vista pode conciliar-se sem dificuldade com o de ARISTÓTELES, que declarava *transcendental* a idéia do ser. É, afinal, a síntese proposta por S. TOMÁS.

BOÉCIO se situa na linha neoplatônica ao declarar com insistência que Deus é a perfeição simples e todos os outros sêres são compostos, porque finitos. Isso êle o exprime em têrmos de ser: "Diversum est esse et id quod est... Quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse, nullo modo aliquo participat... Omne simplex esse suum,... omni composito aliud est esse, aliud ipsum est" [55]. Na realidade, BOÉCIO não visa formalmente a perfeição de ser, enquanto distinta de qualquer outra perfeição, e, portanto, não se trata de uma composição de essência e existência [56]. Êle segue a maneira

---

54. PSEUDO-DIONÍSIO, *loc. cit.*, § 4 (trad. De Gandillac, p. 130).

55. "Diversum est esse, et id quod est; ipsum enim esse nondum est. At vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit. Quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse, nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio, cum aliquid jam est. Est autem aliquid, cum esse susceperit. Id quod est, habere aliquid, praeterquam quod ipsum esse, potest; ipsum vero esse nihil aliquid praeter se habet admixtum. Diversum est, tantum esse aliquid in eo quod est, et esse aliquid: illic enim accidens, hic substantia significatur. Omne quod est, participat eo quod est esse, ut sit; alio vero participat ut aliquid sit; ac per hoc, id quod est, participat eo quod est esse, ut sit; est vero ut participet alio quolibet. Omne simplex esse suum, et id quod est unum habet. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est". *De hebdomadibus*, c. II (P. L. 64, 1311 BC).

56. Cf. M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1926, pp. 124-145. Aimé FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin* (Études de

de pensar e de falar de ARISTÓTELES, o qual reduz o ser às categorias, identificando-o com os seus modos. A participação e a composição de que se ocupa BOÉCIO acham-se, pois, na linha das qüididades: em todo ser criado havemos de distinguir a natureza ou realidade qüiditativa *(esse)* — por exemplo, a humanidade — e o sujeito individual *(id quod est)* que a possui. Um grande número de escolásticos da Idade Média retomará estas expressões no mesmo sentido.

Na filosofia árabe, pelo contrário, que também depende tanto de Aristóteles como do neoplatonismo, a tese da distinção real entre a essência e a existência aparece nìtidamente exposta, sendo tomada como verdade fundamental. Encontramo-la já em AL FARABI (+ 949/950). AVICENA (980-1037) faz dela a viga mestra de seu sistema.

Seria difícil indicar com precisão qual a origem dessa doutrina. Depende, entre outras fontes, da passagem bem conhecida dos *Analiticos posteriores* [57] onde ARISTÓTELES observa que uma coisa é dizermos o que é um ser, e outra, declarar que êsse ser existe. Com efeito, para estabelecer a distinção da qüididade e de sua existência, AVICENA apóia-se na consideração de que a existência não é um elemento que entra na constituição da qüididade, de modo que sempre será possível formar uma idéia dessa qüididade sem se ocupar com sua existência. Daí dever-se considerar a existência um elemento extrínseco, adventício, que vem acrescentar-se de fora à qüididade [58]. AVICENA não pretende dizer que a existência seja um acidente predicamental, como a qualidade e a quantidade. Limita-se a sublinhar que o ser finito jamais se define por sua existência, distinguindo-se, portanto, esta daquilo pelo que o ser finito se define. Ora, se esta existência não se

---

philosophie médiévale, XIV), Paris, 1931, pp. 134 e seg. H. J. BROSCH, *Der Seinsbegriff bei Boethius* (Philosophie und Grenzwissenschaften, t. IV, 1) Innsbruck, 1931. Ferd. SASSEN, *De vraag naar het zijn in de eerste eeuwen der Scholastiek*, Mededeelingen der "Koninklijke Akademie van Wetenschappen", Afdeeling Letterkunde, Deel 83, Serie A, n. 5. Cornelio FABRO, C. P. S., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*, Milão, 1939, pp. 96-99.

57. Livro II, cap. VI, 92 b 10. Cf. acima, p. 118.

58. Para exprimir o caráter adventício da existência do ser finito, Avicena recorre ao têrmo árabe "lazim" (*concomitans, accidens*). Quanto ao sentido dêsse têrmo, cf. A. M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (*Avicenne*), Paris, 1937, pp. 112-123.

acha de forma alguma implicada na qüididade, não é possível que decorra dela e seja produzida em virtude da própria qüididade. Logo, a existência só poderá advir pela intervenção de uma causa extrínseca: considerado em sua existência, todo ser finito é uma criatura de Deus [59]. Deus, pelo contrário, não tem causa externa, porque é de sua essência existir: Deus se define por seu ser [60].

Na base dessa doutrina encontra-se uma certa concepção da qüididade, ou natureza. Conforme AVICENA, a natureza pode considerar-se de três maneiras: primeiramente, de modo absoluto, a natureza tomada em si mesma, *in se* (por exemplo, a natureza humana, o homem enquanto animal racional); em seguida, a natureza considerada como realizada, *in re*, sendo nesse estado sempre individual (por exemplo, Pedro ou João); por último, a natureza tomada como conteúdo cognitivo, *in intellectu*, caracterizando-se, nesse caso, por sua universalidade (por exemplo, o atributo "homem", aplicável a todos os indivíduos humanos). Tomada de um modo "absoluto", a natureza não é nem individual nem universal. Os dois estados "relativos", a saber, *in re* e *in intellectu*, implicam duas espécies de existência. E assim como êsses estados de individualidade real e universalidade inteligível se distinguem da natureza considerada em si mesma, também a existência difere verdadeiramente da qüididade a que corresponde.

Acontece que à qüididade vêm juntar-se elementos que nela já se achavam implicados e que dela derivam: a imparidade, por exemplo, é uma propriedade necessária do número três. Em outros casos, não sobrevêm à qüididade senão pela intervenção de uma causa externa. Assim é que, graças à atividade de Deus, a existência vem acrescentar-se, de fora, à qüididade dos sêres finitos.

Nesta concepção, precìpuamente "lógica", a participação não poderia desempenhar papel importante. A qüididade e

59. *Op. cit.*, pp. 130-151.

60. Avicena distingue os dois têrmos *essência* e *qüididade*. Deus tem uma essência, mas não qüididade; a criatura tem uma essência e uma qüididade. Êle estabelece a seguinte proporcionalidade: a existência necessária compete ao Ser divino como a qüididade aos demais entes. Ou ainda: a existência é a essência de Deus, como a qüididade a das criaturas; a existência de Deus é essencial, *per se*, ao passo que a das criaturas não pode provir senão de Deus, *per aliud*. Cf. *op. cit.*, pp. 176-177.

a existência são apresentadas como absolutas, tendo cada uma um sentido por si. Só posteriormente e de fora vem juntar-se à qüididade a relação com a existência, a tal ponto que dessa qüididade considerada em si mesma, de um modo absoluto, deriva, antes de tudo, sob forma de "acidente" necessário, de "propriedade", um "não-ser": por si, a qüididade "não-é". No mesmo sentido, deve dizer-se que a qüididade não é nem una, nem verdadeira, nem boa [61].

Não é fácil dizer como é que AVICENA compreende exatamente a "natureza absoluta". Sua intenção era evitar o panteísmo. Entretanto, parece propenso a identificar com a essência divina, essa natureza que se impõe ao pensamento com uma necessidade absoluta [62]. Por outro lado, o ser finito possui uma existência contingente, pois depende da atividade criadora de Deus. Contudo, é preciso saber em que sentido se tomam essas palavras. Para AVICENA, em Deus, o Ser necessário, tudo está sujeito à necessidade, inclusive o ato criador [63]. Dessa forma, a contingência da existência criada se reduz, afinal, a uma necessidade, mas dependente de Deus. Esta necessidade *per aliud* do ser finito existente opõe-se à necessidade *per se*, que é própria da qüididade do mesmo ser finito [64].

MOISÉS MAIMÔNIDES (1153-1204) parece ter aceitado esta tese da distinção real, ao passo que AVERRÓIS (1126-1198), o grande comentador de Aristóteles, a rejeita totalmente [65].

Foi através das obras de AVICENA que os escolásticos cristãos tiveram conhecimento da tese da distinção real entre a essência e o ser, no começo do século XIII. Os que a aceita-

---

61. *Op. cit.*, pp. 141, 8-11, 144.

62. *Op. cit.*, pp. 84-91.

63. *Op. cit.*, pp. 230 e seg.

64. *Op. cit.*, pp. 156-180. — De maneira análoga, Avicena distingue a *possibilidade interna, absoluta* (a saber, a inteligibilidade absoluta que cabe à qüididade independentemente de qualquer referência a uma existência real ou possível), e a *possibilidade externa, relativa*, implicando a relação que une a qüididade a uma causa capaz de fazê-la existir. Cf. *op. cit.*, pp. 156-180.

65. Averróis apresenta a teoria de Avicena como se êste fizesse da existência um acidente predicamental, o que não é exato. Os escolásticos aceitam esta interpretação de Averróis e por isso, até os partidários da distinção real, como S. Tomás, declaram-se contrários a essa tese pretensamente aviceniana.

ram julgaram então poder descobrir a mesma doutrina nos escritos de S. AGOSTINHO ou de S. HILÁRIO, e sobretudo nos de BOÉCIO e no *De causis*.

GUILHERME DE ALVÉRNIA (+ 1249), bispo de Paris, foi sem dúvida o primeiro escolástico latino que mencionou a famosa distinção, admitindo-a. Torna-se muitas vêzes difícil estabelecer com certeza qual é, sôbre êsse ponto, a opinião dos autores dessa época, por não se poder determinar bem se *id quod est* e *esse* (ou *id quo est*) são tomados no sentido de essência e existência, ou então — como sucede na maioria dos casos — no de natureza (ou perfeição) e sujeito. Daí a incerteza quanto à opinião de FILIPE, o Chanceler (+ 1236), ALEXANDRE DE HALES, O. F. M. (+ 1245), e JOÃO DE LA ROCHELLE, O. F. M. (1200-1245). Parece bastante provável que em certas passagens de suas obras S. BOAVENTURA, O. F. M. (1221-1274), distinga essência e existência. O mesmo se diga de S. ALBERTO MAGNO, O. P. (1193/1206-1280), pelo menos em alguns dos escritos em que se acha sob a influência de AVICENA; em outros, não menciona essa distinção, mesmo nas passagens em que seria de esperar que o fizesse.

Na mesma época, há autores que a rejeitam explìcitamente: ALEXANDRE de Alexandria (primeira metade do século XIII), ALEXANDRE RUFUS (por volta de 1250), o autor anônimo da *Summa Philosophiae* e, sobretudo, SIGÉRIO DE BRABANTE (1281/84), célebre mestre da faculdade de artes de Paris, o qual nesse ponto se inspira em AVERRÓIS.

À simples leitura das obras de S. TOMÁS DE AQUINO tem-se logo a impressão de que o Doutor Angélico é partidário de uma distinção não apenas lógica do ser e da essência em tôda criatura, material e espiritual. Sem dúvida, para justificar essa impressão não se deve insistir nas expressões empregadas, porque, em matéria de distinções, a terminologia não estava ainda suficientemente fixada [66]. Mas o certo é que a teoria da participação, estendida ao domínio do ser, *perfectio perfectionum*, à qual S. TOMÁS foi atribuindo sempre maior

66. Assim é que as expressões "non est idem secundum *rem*", "secundum *rem* differt", "est additio *realis*", designam tanto a distinção lógica virtual como a distinção não-lógica. A expressão "realis distinctio" não se encontra em S. Tomás. Acha-se uma vez "realis compositio" para indicar a composição de essência e de ser, no *De veritate*, q. 27, a. 1, ad 8.

importância, exigia entre a essência e a existência uma distinção que não fôsse puramente da ordem do conhecimento.

Qual é, pois, a posição do doutor Angélico nesse assunto? Como concebe o ser e a distinção entre *essentia* e *esse*, relativa a êsse conceito?

O sentido que se dá ao substantivo *ens* depende do significado que se atribui à palavra *esse*, porque *ens* designa o que é, o que possui o ser: "ens dicitur quase esse habens" [67]. Ora, nota S. Tomás, louvando-se em Aristóteles, *esse* não se emprega sempre no mesmo sentido: ora designa o ser real, ora o ser lógico. Neste último caso, trata-se da cópula do juízo. Tomando-se como ser real, alguns dêle se servem para exprimir a qüididade, a essência [68], mas S. Tomás adota um outro significado, o de "actus essentiae (non actus secundus, qui est operatio), sed actus primus", "actus entis resultans ex principiis rei" [69]. O mestre se mostra pouco inclinado a

67. III *Sentent.*, d. 6, q. 2, a. 2; II *Gent.*, c. 52; *Quodl.* IX, q. 2, a. 3; XII *Metaph.* lect, 1 (ed. Cathala, n. 2419); *Summa theol.*, I, q. 39, a. 3; q. 45, a. 4; III, q. 11, a. 5, ad 3; q. 17, a. 2; q. 18, a. 2, ad 1; q. 77, a. 1, ad 4; etc.

68. É o que fêz Aristóteles. Cf. p. 119.

69. "Sciendum est quod "esse" dicitur *tripliciter*: uno modo dicitur "esse" ipsa *quidditas* vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur "esse" ipse *actus essentiae* (sicut vivere quod est esse viventibus est animae actus), non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur "esse", quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod *est* dicitur *copula*: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei quod est actus essentiae". I *Sentent.*, d. 33, q. 1, ad 1.

"Dicendum quod secundum Philosophum, V *Metaph.*, "esse" *duobus modis dicitur*. Uno modo, secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est *copula;* et sic, ut commentator ibid. (text. 6) dicit, ens est praedicatum accidentale. Et hoc esse *non est in re*, sed in mente qui conjungit subjectum cum praedicato, ut dicit Philosophus in VI *Metaph.* Unde de hoc non est hic quaestio. Alio modo dicitur "esse" quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera. Et hoc quidem esse *in re est* et est *actus entis* resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis. Aliquando tamen "esse" sumitur pro *essentia*, secundum quam res est; quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiae vel habitus". III *Sentent.*, d. 6, q. 2, a. 2.

"Ad secundum dicendum quod "esse" *dupliciter* dicitur: uno modo significat *actum essendi;* alio modo significat *compositionem propositionis*, quam anima adinvenit conjungens praedicatum subjecto". *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 4, ad 2. Cf. *Quodl.* IX, q. 2, a. 3.

dar ao vocábulo *esse* o significado de qüididade, ou essência. No capítulo primeiro do *De ente et essentia* não faz sequer figurar o têrmo *esse* entre os sinônimos de *essentia*. E nas passagens em que assinala êste significado de essência, êle o faz a fim de interpretar textos que cita ou para poder responder a certas objeções [70]. Demais, a função da cópula do juízo prende-se ao sentido de *actus essendi* [71]. É, afinal de contas, êsse último sentido que é fundamental.

Esse simpliciter, "ser", sem mais, isto é, sem que se precise acrescentar um qualificativo, significa "existir". O que não é, neste sentido, não existe, não é, em rigor, coisa alguma. Logo, a existência é o que há de mais fundamental em cada coisa: sem ela, nada haveria a dizer de coisa alguma, pois que não haveria nenhuma realidade.

O que existe, *ens*, tem a existência, possui o ser, "habet esse". Êste "existir" diz respeito antes de tudo aos princípios substanciais, a que se ligam a natureza própria e a individualidade do sujeito existente. Com efeito, se esta substância viesse a faltar, tudo o que o sujeito abrange desapareceria [72]. Existir, *esse simpliciter*, nada mais é, pois, que "subsistir", ou seja, existir em si mesmo, como um todo, "um" ser, um "suposto", uma "hipóstase", "substantia per se subsistens" [73].

---

70. Cf. I *Sentent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; III *Sentent.*, d. 6, q. 2, a. 2.

71. Cf. I *Sentent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1.

S. Tomás distingue duas operações intelectuais: a formação do conceito, *apprehensio*, e o juízo, *iudicium*, que constituem o comêço e o fim da atividade da inteligência. A formação do conceito diz respeito à qüididade, "respicit *quidditatem* rei"; o juízo, ao ser, "respicit *esse* ipsius" (I *Sentent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7). Todo juízo é afirmação, a saber, uma afirmação de ser. Cf. *De Trinit.*, q. 5, a. 3; *Sum. theol.*, I, q. 85, a. 1, ad 1; VI *Metaph.*, lect. 4 (ed. Cathala, n. 1223-1225). Cf. A. Marc, S. J., *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure* (Archives de Philosophie, vol. X), Paris, 1933, pp. 80-101.

72. "Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid *fieri simpliciter*, sicut dicimus homo *fit*". *De principiis naturae.* — "Quod enim fit homo, non solum prius *non fuit homo*, sed simpliciter verum est dicere ipsum *non fuisse*". I *Physic.*, lect. 12. "Cum enim Socrates *incipit esse homo*, dicitur simpliciter quod *incipit esse*". VII *Metaph.*, lect. 1 (ed. Cathala, n. 1256).

73. "*Ens* dicitur quasi *esse habens*. Hoc autem solum est *substantia*, quae *subsistit*". XII *Metaph.*, lect. 1 (n. 2419). Cf X *Metaph.*, lect. 3 (n. 1979). "Illi enim proprie convenit esse, quod

O ser finito subsiste "conforme sua natureza". É êste ser, tomado em sua totalidade, que é "suppositum quod est", "ens quod habet esse"; a natureza não é senão um elemento pertencente à estrutura dêste ser, um princípio interno "quo subjectum est" [74]. Do mesmo modo, a substância é um princípio "quo est", a menos que se entenda o vocábulo no sentido de suposto [75]. *A fortiori*, a forma substancial não é, como tal, o sujeito do *esse*, mas um princípio "quo est" [76].

---

habet esse, et est subsistens in suo esse". *Sum. theol.*, I, q. 45, a. 4. Cf. III, q. 11, a. 5, ad 3.

O *esse* compete à "substância" *absolute et per prius* (*De ente et essentia*, c. 1; *De verit.*, q. 21, a. 5), *proprie et per se* (*De hebdom.*, c. II; *Sum. theol.*, I, q. 45, a. 4; q. 39, a. 3), *simpliciter et per seipsam* (VII *Metaph.*, lect. 1, n. 1248; *Sum. theol.*, III, q. 11, a. 5, ad 3; *De malo*, q. 3, a. 2, ad 3), *principaliter et maxime* (VII *Metaph.*, lect. 2, n. 1274; X *Metaph.*, lect. 4, n. 1331; XII *Metaph.*, lect. 1, n. 2417). A razão disso é que ela existe em si mesma, "quia subsistit".

S. Tomás gosta de insistir neste ponto. Assim é que todos os artigos que tratam da unidade do ser do Cristo, "utrum sit unum esse in Christo?", começam pela mesma afirmação de tal princípio: "*Ens subsistens* est *quod habet esse* tamquam ejus *quod est*". III *Sentent.*, d. 6, q. 2, a. 2 (1254-56). "*Esse*..., attribuitur ei quod proprie et vere *habet esse* vel est: et sic attribuitur soli substantiae *per se subsistenti*". *Quodl.* IX, q. 2 (1256). "*Esse* pertinet ad *hypostasim*... sicut ad id *quod habet esse*". *Sum. theol.*, III, q. 17, a. 2 (1272). "*Esse* proprie et vere dicitur de *supposito subsistente*". *Quaest. disput. de Unione Verbi incarnati* (1272). Cf. L. De Raeymaeker, "De betekenis van "esse" volgens de H. Thomas van Aquino", em *Tijdschrift voor Philosophie*, t. VIII, 1946, pp. 423-429. — O problema da "supositalidade" será tratado mais adiante, seção II, cap. III, § II.

74. "Ens enim subsistens est quod habet esse tamquam ejus quod est, quamvis sit naturae, vel formae, tamquam ejus *quo est:* unde nec natura rei, nec partes ejus proprie dicuntur esse, si esse praedicto modo accipiatur (isto é, como *actus entis*, e não como *essência*, nem tampouco como *cópula*). Similiter autem nec accidentia, sed suppositum completum, quod est secundum omnia illa". III *Sentent.*, d. 6, q. 2, a. 2. Cf. *loc. cit.*, ad 1; *Quodl.* IX, q. 2; *Sum. theol.*, II, q. 17, a. 2, corp. e ad 1; *Quaest. de Unione Verbi incarnati.*

75. "Uno modo dicitur substantia *quidditas rei* quam significat definitio... Quam quidem substantiam Graeci ὁμσίαν vocant; quod nos *essentiam* dicere possumus. Alio modo dicitur substantia *subjectum* vel *suppositum*, quod *subsistit* in genere substantiae". *Sum. theol.*, I, q. 29, a. 2. Cf. X *Metaph.*, lect. 3 (ed. Cathala, n. 1979).

76. "Formae non habent esse, sed composita habent esse per eas". *Sum. theol.*, I, q. 65, a. 4. "(Forma) dicitur ens ex eo quod ea aliquid est". *Ibid.*, III, q. 17, a. 2. Cf. I, q. 9, a. 2, ad 3; II *Gent.*, c. 54.

É nos moldes dessa concepção que S. Tomás interpreta o adágio aristotélico *forma facit esse*[77]: um ser, *ens*, não pode estar de posse da existência, *esse*, se não fôr tal realidade, isto é, se não contiver uma qüididade determinada; ora, é a forma substancial o princípio de determinação, *actus*[78], da qüididade fundamental; pelo que, em tôda realidade material, composta hilemòrficamente, a matéria prima está necessàriamente unida à forma como a um "complemento"[79] indispensável à constituição de uma substância capaz de ser o sujeito receptor do *esse*[80]. É só neste sentido bem determinado que a forma se pode chamar *principium essendi*[81]. Inútil anotar que a matéria prima, concebida por S. Tomás como uma pura potência e não como um ato incoativo, não se relaciona com o *esse* e não participa da existência senão devido a sua união atual com a forma[82].

O *esse* pode também ser considerado "de certo ponto de vista", *secundum quid*, a saber, do ponto de vista das determinações acidentais, *esse accidentale*. Ora, na realidade, o acidente depende da substância, que é seu princípio de individuação; pressupõe, portanto, a existência dela, o *esse simpliciter*. As determinações acidentais são, sem dúvida, reais, podendo, pois, considerar-se do ponto de vista do *esse;* mas, desde que se apóiam na substância (logo, na existência do suposto), sua realidade não é fundamental, primeira, e sim vem em segunda linha: *esse secundum* (não é a subsistência, "esse in quo res

77. "Forma autem substantialis dat esse simpliciter". *Sum. theol.*, I, q. 76, a. 4. Cf. a. 6.

78. "Forma per *seipsam* facit rem esse in actu, cum per essentiam sit *actus*, nec dat esse per aliquod medium". *Ibid.*, I, q. 76, a. 7. "Esse per se convenit formae, quae est *actus*. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam". I, q. 75, a. 6.

79. "Dicitur forma esse *principium essendi*, quia est *complementum* substantiae, cujus (scil. substantiae) actus est ipsum esse". II *Gent.*, c. 54. "Anima in Christo dat esse corpori, in quantum facit ipsum actu animatum, quod est dare ei *complementum naturae et speciei*..." *Sum. theol.*, III, q. 18, a. 2, ad 4.

80. "Per formam *substantia* fit proprium subjectum ejus quod est esse". II *Gent.*, c. 55. Cf. *De Spiritualibus creaturis*, q. 1, a. 1; III *Sent.*, d. 6, q. 2, corp.; *Sum. theol.*, I, q. 42, a. 1, ad 1.

81. II *Gent.*, c. 54.

82. "In natura rerum corporearum *materia* non per se participat ipsum esse, sed per formam". *De spirit. creat.*, q. 1, a. 1. "(Materia) esse in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter". *Sum. theol.*, I, q. 76, a. 6. Cf. q. 75, a. 6.

subsistit") [83], *esse superadditum* ("super esse substantiae et ab eo dependens") [84], *esse secundum quid* [85] ou *esse aliquid* (e não "esse simpliciter") [86]. Tal como a substância, o acidente não é um ser, um suposto: "non habet esse, sed eo aliquid (scil. suppositum) est" [87]; mas, além disso, não é conforme suas determinações acidentais que o suposto existe em si ("habet esse", "proprie est"), mas consoante sua natureza, ou substância. E se se pode dizer em verdade que o existir conforme uma natureza substancial (o fato de ser homem, por exemplo) se opõe ao não existir de modo algum, "non esse simpliciter", e não sòmente ao fato de não ser homem [88] — é bem diverso o que se passa com a posse de tal determinação acidental, pois que, em si, o acidente pressupõe sempre a substância real [89]: a supressão da substância implica a da existência, isto é, da própria subsistência do suposto, equivalendo ao desaparecimento de tôda a realidade que o suposto comportava [90]; a supressão de uma determinação acidental, pelo

---

83. *De ente et essentia*, c. 7.
84. IV *Gent.*, c. 14.
85. *De principiis naturae.*
86. *In de hebdomadibus Boethii*, c. 2.

87. "Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est et hac ratione ens dicitur, sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et eadem ratio de omnibus formis non subsistentibus". *Sum. theol.*, I, q. 90, a. 2. Cf. I-II, q. 55, a. 4, ad 1; III, q. 11, a. 5, ad 3; q. 17, a. 2; q. 77, a. 1, ad 4; III *Sentent.*, d. 6, q. 2, a. 2; *Quodl.* IX, q. 2, a. 3; *Quaest. de Unione Verbi incarnati.*

88. Cf. nota 72, p. 131.

89. "Illud cui advenit accidens est *ens* in se completum, *consistens in suo esse;* quod quidem esse naturaliter *praecedit* accidens quod supervenit; et ideo accidens superveniens, ex conjunctione sui cum eo cui supervenit, non causat illud esse in quo res subsistit per quod res est ens per se; sed causat quoddam esse secundarium sine quo res subsistens potest intelligi esse, sicut primum potest intelligi sine secundo". *De ente et essentia*, c. 7.

90. "Quod enim fit *homo*, non solum prius *non fuit homo*, sed simpliciter verum est dicere ipsum *non fuisse*. Cum autem homo *fit albus*, non est verum dicere quod prius *non fuerit*, sed quod prius *non fuerit talis*". I *Physic.*, lect. 12. — "...Esse enim album non est simpliciter esse, sed secundum quid. Quod ex hoc patet, quia cum incipit esse albus, non dicimus quod incipiat *esse* simpliciter, sed quia incipiat *esse albus*. Unde patet quod esse hominem significat esse simpliciter, esse album autem significat esse secundum quid". VII *Metaph.*, lect. 1 (ed. Cathala, n. 1256). — "Duplex est esse: scilicet esse essentiale, sive esse substantiale rei, ut hominem *esse:* et hoc est esse simpliciter. Est autem aliud esse accidentale, ut hominem *esse album;* et hoc est esse secundum quid... Quando intro-

contrário, não acarreta de modo algum a supressão da existência simplesmente, pois que não se identifica com a supressão da substância, antes pressupõe a realidade desta e, portanto, também a subsistência do próprio suposto. Desde logo, o *esse* acidental não é mais o *esse* sem mais, sem qualificativo, não podemos traduzi-lo por "existir" (têrmo que não admite semelhante qualificativo: uma coisa existe ou não existe, e não: uma coisa existe branca ou preta), mas por "ser dêste ou daquele modo", por exemplo: "ser branco". A realidade dos acidentes, sua participação na existência, o seu *esse* provém de sua união com a substância (assim como a realidade da matéria prima, sua participação na subsistência do suposto, provém de sua união com a forma substancial): "subjectum dat esse accidenti, scil. existendi, quia accidens non habet esse nisi per subjectum" [91].

---

ducitur forma substantialis, dicitur fieri aliquid simpliciter, sicut dicimus homo *fit*, vel homo generatur; quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed *fieri hoc*". *De principiis naturae.*

É numa consideração análoga que S. Tomás insiste, ao menos a partir da *Summa contra Gentes*, sempre que trata da questão: *utrum sit unum esse in Christo?* O Verbo de Deus *já existia* antes de ser homem. O "esse (simpliciter)" não pode pois ser dependente da natureza humana do Cristo. Logo, esta natureza, conquanto de ordem *substancial*, não é a razão de ser da subsistência, ou *esse*, mas do *esse homo* (cf. IV *Gent.*, c. 49); e o que se junta ao *esse simpliciter* do Verbo é uma "nova habitudo esse personalis *praeexistentis ad naturam humanam*" (*Sum. theol.*, III, q. 17, a. 2), "quia persona Filii Dei *fuit ante humanitatem assumptam*" (*Quaest. de Unione Verbi incarnati*), de forma que podemos falar de um "esse secundarium, etsi non sit esse accidentale" (*ibid.*), tal como falamos de um *esse secundum quid* a propósito das realidades acidentais.

S. Tomás consegue, assim, delimitar nìtidamente o mistério da pessoa do Cristo: na ordem natural, a existência simplesmente é a que corresponde a tôda *substância* (*esse homo*, para um homem, é a mesma coisa que *esse simpliciter;* e cessar de ser homem, para um homem, não difere de cessar de existir: cf. os textos de S. Tomás citados nesta mesma nota); na ordem sobrenatural, ao invés, a natureza humana do Cristo, por *substancial* que seja, não acarreta a existência sem mais, pois que se encontra assumida pela pessoa do Verbo já *subsistente*, e tem como efeito "ut homo sit" e não simplesmente "ut sit": nisso está todo o mistério. Eis por que S. Tomás chega a falar de um *esse secundarium*, referindo-se à natureza humana do Cristo. No *De ente et essentia*, c. 7, já empregara a expressão *esse secundum*, em sentido análogo, para designar o *esse accidentale*, substituindo-o sempre, nas obras posteriores, por *esse secundum quid*, a fim de indicar a realidade acidental.

91. *De principiis naturae.*

Rigorosamente falando, "proprie et simpliciter", o têrmo *esse* significa, pois, "existir", no sentido em que se diz que um ser existe em si mesmo, *subsiste*, "quod habet esse", "quod subsistit" [92].

Esse e *ens* não podem ser tratados como sinônimos, uma vez que existem muitos sêres, *entia*, definindo-se cada um por sua eqüidade, sua natureza, sua essência. Para precisar a relação que une a essência e a existência de um ser real, S. Tomás vai recorrer à composição de potência e ato.

Nas primeiras obras exprime-se da seguinte maneira [93]: tomando-se o têrmo *esse* para significar o ser real, podemos servir-nos dêle a fim de designar a essência — e é o que se faz às vêzes — mas melhor será reservá-lo para indicar o "ato" que corresponde à essência, "actus essentiae" [94]; o

---

92. S. Tomás estabelece uma distinção entre *ens simpliciter* e *ens secundum quid*, do mesmo modo que distingue *esse simpliciter* e *esse secundum quid*.

Ens simpliciter designa a substância, no sentido de suposto, "quae absolute et per prius", "simpliciter et per seipsam", "principaliter et maxime", "proprie et per se est", "scilicet habet esse", "subsistens in esse suo".

Ens secundum quid significa o acidente, que só é real por dependência da realidade subsistente, "per substantiam", "per posterius", "secundarie", o qual melhor se chamaria "ens entis", uma realidade que pertence a um ser subsistente: "accidentia dicuntur entia, non quia sunt, sed quia magis ipsis aliquid est". XII *Metaph.*, lect. 1 (ed. Cathala, n. 2419).

Nosso escolástico exprime-se do mesmo modo a respeito da *essência:* (essentia) vere et proprie est in substantiis, quodammodo et secundum quid in accidentibus"; de fato, tôda realidade subsistente contém uma essência "secundum quod *per eam et in ea* ens habet *esse*". *De ente et essentia*, c. 1.

93. Vejam-se os textos citados na nota 69, p. 130.

94. No I *Sentent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1, S. Tomás acrescenta: "actus essentiae [*sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus*], non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus". Compara, pois, a relação entre essência e existência com a que existe entre substância e acidente; a atividade vital, *vivere*, é uma determinação acidental, cujo fundamento substancial é a alma, princípio da vida: "est animae actus (scil. accidentalis)". Mas, tôda comparação claudica: o *esse* não é de forma alguma "actus secundus, qui est operatio", como o é a atividade vital; ao contrário, *esse* é "actus primus", ou seja, um ato na ordem da substância.

No que concerne ao adágio aristotélico "vivere est esse viventibus", S. Tomás observa que o têrmo *esse* não se deve tomar no sentido de existir simplesmente, mas sim designando a realidade enquanto possui um grau específico de perfeição por fôrça do princípio formal

de que se trata então não é, em absoluto, uma ação, um ato acidental, "non actus secundus qui est operatio", mas um ato primeiro, "sed actus primus", isto é, um ato que se encontra no plano da substância, ou seja, do que é o mais fundamental no ser [95]. Êste ato de ser real, "esse in re", pertence à natureza do ser subsistente "pertinet ad naturam rei", e resulta dos princípios internos que constituem essa natureza, "actus entis resultans ex principiis rei", como um ato deriva da potência que lhe corresponde, como, por exemplo, a atividade deriva do suposto, "sicut lucere est actus lucentis" [96].

Em suas últimas obras o mestre fala de forma análoga: o acidente difere da substância e a ela se acrescenta, "est aliquod superadditum"; assim também o *esse* de um ser distingue-se de sua essência e se lhe adiciona, "esse est aliud ab assentia"; seria, porém, um êrro considerar o *esse* como um acidente predicamental: com efeito, é no plano da substância que êle se situa e não da atividade acidental, sendo, por assim dizer, os princípios constitutivos da própria essência que estabelecem o *esse* [97].

---

que contém: "vivere est *esse quoddam specificatum* per speciale essendi principium". III *Sentent.*, d. 6, q. 2, ad 1. Cf. *De anima*, q. 1, a. 1, corp. Já se explicou acima, p. 133, em que sentido S. Tomás chama a forma substancial (isto é, o princípio da perfeição específica) *principium essendi*. No adágio citado, o *esse* é, pois, considerado em sua união com a natureza, ou qüididade.

95. O princípio de pura potência, isto é, de determinabilidade total, chama-se matéria "prima", a saber, matéria ou determinabilidade na ordem "fundamental", ou seja, "substancial". Assim também, o *esse* denomina-se "actus primus", isto é, o que corresponde à qüididade do ser, aos princípios "substanciais" (matéria e forma) que constituem sua essência "fundamental", sua "substância".

96. "Dicitur *esse*, quod *pertinet ad naturam rei*, secundum quod dividitur secundum decem genera. Et hoc quidem esse *in re est* et est *actus entis resultans ex principiis rei*, sicut lucere est actus lucentis. Aliquando tamen *esse* sumitur pro *essentia*, secundum quam res est; quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiae vel habitus". III *Sentent.*, d. 6, q. 2, a. 2. Cf. *Quodl.* IX, q. 2, a. 3: "esse resultans ex his ex quibus ejus (i. e. rei) *unitas integratur*". Trata-se da natureza, ou substância, por oposição aos princípios acidentais. A natureza é a razão da perfeição específica e da identidade individual do suposto, e por isso mesmo a razão da unidade substancial dêste ser: é a esta natureza que o *actus essendi*, ou *esse*, confere a existência. — Ver *Quodl.* II, q. 2, a. 3, ad 2: "esse... non quasi per accidens se habens, sed quasi *actualitas cujuslibet substantiae*".

97. "*Esse* enim rei, quamvis sit *aliud ab ejus essentia*, non tamen est intelligendum quod sit *aliquod superadditum* per modum

Assim, pois, S. Tomás distingue a essência e a existência, e reduz a união delas à da potência e do ato. Além disso, empenha-se em precisar suas relações, comparando-as às que vigoram entre potência e ato na linha da atividade: daí os exemplos que dá *(vivere, lucere)* e os verbos que emprega (*resultare, constituere*). Mas nunca deixa de frisar quanto o caso da essência e da existência difere dos outros: a existência não é de maneira alguma um acidente predicamental [98]; não se acha no plano da ação ("operatio est actus secundus") e sim no da substância, ou natureza, princípio fundamental do agir; é "actus primus". Contudo, seria inexato dizer-se que a existência é um princípio interno da substância, como o é a forma substancial (que é um ato qüiditativo); pelo contrário, o ato do ser, *esse*, é distinto da substância (nos sêres materiais, da substância composta de matéria prima, princípio de individuação, e de forma substancial, princípio de perfeição específica), e é a essa substância, tomada em seu conjunto, que corresponde o *esse*, como o ato à sua potência.

Tal é a concepção que S. Tomás expõe já em seus primeiros escritos. Desde o comêço, igualmente, insiste no caráter *transcendental* da idéia do ser, *ens*, apoiando-se em Avicena e Aristóteles. Esta idéia é a primeira de tôdas, implicada em qualquer operação intelectual e aplicando-se a tôda realidade [99]. Não é um conceito genérico, como bem o mostrou

---

accidentis, sed *quasi constituitur per principia essentiae.* Et ideo hoc nomen (scil. ens) quod imponitur ab ipso esse, idem significat cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia (scil. res)". IV *Metaph.*, lect. 2 (ed. Cathala, n. 558).

98. "Opinio Avicennae fuit, quod unum et ens semper praedicant accidens... Hoc autem non est verum... Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens... proprie loquendo non est accidens. Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur *large* omne quod non est pars essentiae, et sic est esse in rebus creatis; quia in solo Deo esse est ejus essentia". *Quodl.* XII, q. 5, a. 5. — "Alia quaestio est *an est* et *quid est.* Unde cum omne quod est praeter essentiam rei dicatur accidens, esse, quod pertinet ad quaestionem *an est,* est accidens". *Quodl.* II, q. 2, a. 3. Cf. *De potentia,* q. 5, a. 4, ad 3; X *Metaph.*, lect. 3 (ed. Cathala, n. 1982).

99. "Ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae". *De ente et essentia,* prooemium. "Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae". *De veritate,* q. 1, a. 1. "Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur 9 Metaph... Unde

ARISTÓTELES, porque não pode receber nenhum complemento extrínseco. No entanto, o Estagirita deixara de dizer como tal idéia, a mais universal de tôdas, pode adquirir ainda uma determinação qualquer. S. TOMÁS examina esta questão e resolve-a assim: não podendo provir do exterior, a determinação deve encontrar-se no interior; ela não passa de uma "explicitação", consistindo em "exprimir" os *modos de ser* que a idéia já continha, mas "implìcitamente" [100]. É, pois, a distinção do ser e de seus modos que permite garantir para a idéia de ser seu caráter transcendental, embora admitindo-se o "desenvolvimento" das idéias que se impõe com tôda a evidência.

A reflexão de S. TOMÁS exerceu-se muito particularmente sôbre êsse ponto, sobretudo nos dez últimos anos de sua vida. Sob a influência das obras neoplatônicas [101], o doutor Angélico apraz-se em salientar que o ser é a perfeição fundamental, o valor universal [102]. Daí por diante, denominará o *esse* não sòmente *actus, actualitas, complementum,* mas também *perfectio, bonum, formale,* e sublinhará com muita insistência que o *esse* é essa perfeição em *tôdas* as coisas sem exceção: "actualitas omnis formae vel naturae, complementum omnis formae, cujuslibet rei bonum et perfectio, maxime formale omnium, formale respectu omnium quae in re sunt" [103]. E essa concepção do ser, S. TOMÁS

---

ens est proprium objectum intellectus; et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile". *Sum. theol.*, I, q. 5, a. 2. Illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit". *Ibid.*, I-II, q. 94, a. 2. (Nota do tradutor: Já na sua primeira obra, dizia Tomás de Aquino: "Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu". I *Sentent.*, d. 8, q. 1, a. 1, corp. Cf. *Ibid.*, d. 38, q. 1, a. 4, ob. 4).

100. "Ens non potest esse genus. Secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum *exprimunt ipsius modum,* qui nomine ipsius entis non exprimitur". *De veritate,* q. 1, a. 1. Cf. *De principiis naturae;* I *Gent.*, c. 17 e c. 25; *De potentia,* q. 3, a. 16, ad 4; *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 5; III *Metaph.*, lect. 8 (n. 432); V *Metaph.*, lect. 9 (n. 889).

101. Nomeadamente a *Institutio theologica* de Proclo e o livro *De causis,* que S. Tomás tivera oportunidade de estudar mais detidamente.

102. Cf. Joseph DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, Paris, 1945, pp. 111-118 (L'excellence de l'esse). Étienne GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (Études de philosophie médiévale, I), 4.ª ed., Paris, 1942, pp. 41-51.

103. "Esse est *complementum omnis formae*". *Quodl.* XII, q. 5, a. 5. — "Esse est *actualitas omnis formae* vel naturae". *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 4. — "*Omnium* perfectiones pertinent ad *perfectionem* essendi".

a exprime como sendo a sua, "hoc quod *dico* esse", opondo-a claramente à dos que não vêem na idéia do ser senão a mais abstrata e mais pobre de tôdas as idéias[104].

Se a perfeição se acha tanto do lado do ser como da qüididade; se o ser é um *bonum*, um "*valor*" — nada obsta a que se aplique plenamente a teoria da participação ao domínio do próprio ser: há "graus" do ser, "sunt gradus entis"; os diversos sêres "participam" do ser na medida de sua essência. É o princípio fundamental da ontologia que assim se põe em evidência: o ser é o ato primeiro, a fonte única de tôda participação; o ser não participa de nada, mas tudo

---

Ibid., q. 4, a 2. — "Ipsum esse est *perfectissimum omnium;... actus; actualitas omnium*". *Ibid.*, q. 4, a. 1, ad 3. — "Esse *cujuslibet* rei quoddam *bonum* est et similiter *perfectio*". *Ibid.*, q. 20, a. 2. — "Illud quod est *maxime formale omnium* est ipsum esse". *Ibid.*, q. 7, a. 1. — "Esse est ilud quod est magis intimum cuilibet et profundius inest, cum sit *formale* respectu *omnium* quae in re sunt". *Ibid.*, q. 8, a. 1. Cf. q. 3, a. 4; *De divinis nominibus*. Já no I *Gent.*, c. 28, lê-se: "omnis nobilitas cujusque rei est sibi secundum suum esse".

104. No *De potentia*, q. 7, a. 2, ob. 9, acha-se expressa a idéia de ser o *esse* o que há de mais imperfeito e menos determinado: "Praeterea, Deo, qui est perfectissimus, id quod est imperfectissimum non est attribuendum. Sed "esse" est imperfectissimum, sicut materia prima: sicut enim materia prima determinatur per omnes formas, ita "esse", cum sit imperfectissimum, determinari habet per omnia propria praedicamenta. Ergo sicut materia prima non est in Deo, ita nec "esse" debet divinae substantiae attribui".

S. Tomás responde que, muito pelo contrário, o ser implica tôda perfeição. Por três vêzes chega a declarar que é dêsse modo que conceberá o *esse:* "Ad nonum dicendum, quod *hoc quod dico 'esse'* est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel ignis, ita potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet, quod *hoc quod dico 'esse'* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei *quod dico 'esse'*, aliquid additur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam; 'esse' enim quod hujusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad 'esse' quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur 'esse' per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quo anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum hoc 'esse' ab illo 'esse' distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae".

participa dêle: "ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat" [105].

Êste desenvolvimento da doutrina de TOMÁS DE AQUINO, e, em particular, o fato de dar ênfase ao *esse* entendido como "valor de ser", do qual participa tôda realidade, revela-se igualmente no modo como o doutor Angélico apresenta a relação entre a essência e a existência [106].

Influenciado por AVICENA, S. Tomás se baseia, principalmente no início, em considerações de ordem lógica: "quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia" [107]; ou então: "si vero quidditas non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio" [108]; e ainda: "omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse" [109]. Outras vêzes, invoca o princípio que enuncia a unicidade de tôda

---

105. *De anima*, a. 6, ad 2; *De malo*, q. 16, a. 9, ad 5. No tocante à lista neoplatônica das perfeições — ser, viver e pensar, — cf. I *Sentent.*, d. 8, q. 1, a. 1, sol. Ratio Dionysii; q. 2, a. 2; d. 17, q. 1, a. 2, ad 3; III *Sentent.*, d. 30, q. 1, a. 2; *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9; *Sum. theol.*, I, 4, a. 2, ad 3; I-II, q. 9, a. 5, ad 2. Segundo S. Tomás, o *esse* é a perfeição suprema, e, portanto, superior à vida e à inteligência; mas, os sêres vivos, *viventia*, e, *a fortiori*, os dotados de inteligência, *intelligentia*, ultrapassam em perfeição aos que existem sem estarem providos de vida ou inteligência, *existentia*. Neste último caso, não se trata simplesmente da *perfeição de ser*, mas de um grau muito inferior de *participação no ser*, a saber, um grau inferior aos que comportam a vida e a inteligência. Êstes representam, também, graus de participação no ser, que é o valor fundamental e universal.

106. Um estudo dos argumentos de S. Tomás em favor da distinção entre a essência e a existência foi feito por Cornelio FABRO, C. P. S., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milão, 1939, 215-250.

107. *De ente et essentia*, c. 5 (c. 4 da ed. DE ROLAND-GOSSELIN). Cf. II *Sentent.*, d. 3, q. 1, a. 1; *Compendium theologiae*, c. 11.

108. I *Sentent.*, d. 8, q. 5, a. 2, corp., q. 3, a. 2; q. 4, a. 2; d. 19, q. 2, a. 1; *De ente et essentia*, c. 5 (c. 4 da ed. ROLAND-GOSSELIN); II *Sentent.*, d. 3, q. 3, a. 1, ad 4; d. 37, q. 1, a. 1; *De veritate*, q. 8, a. 8; *Quodl.* IX, q. 4, a. 6; II *Gent.*, c. 52, arg. 3, 4, 5; *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 7, ad 1; q. 4, a. 3, arg. 3; *De causis*, lect. 4.

109. I *Sentent.*, d. 8, q. 4, a. 1, ad 2. Tertia ratio subtilior est Avicennae; d. 19, q. 4, a. 2; *De verit.*, q. 27, a. 1, ad 8; I *Gent.*, c. 25; *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 5; *Compend. theol.*, c. 14, Item (omne quod est in specie); *De spirit. creaturis*, a. 1, ad 10.

perfeição simples, *perfectio separata*[110]. Em muitas ocasiões, parte do fato de ser tôda realidade finita causada, para concluir que o ser que ela possui é ser recebido[111] e só o Ser subsistente é sem causa[112]. Em seus primeiros escritos já observa, uma vez ou outra, que, se dois sêres se parecem, um dos dois pelo menos deve ser composto no plano dessa semelhança[113]. Tal consideração abre caminho para a doutrina da participação. Sobretudo a partir de 1266, o mestre se apóia seguidamente na participação do valor de ser para concluir pela distinção entre essência e existência em todo ser finito[114].

Levando-se em conta essas várias observações — mormente o modo como S. Tomás aproxima a composição de essência e existência da de substância e acidente, e o desenvolvimento que deu à sua doutrina no sentido de uma filosofia da participação — torna-se quase impossível admitir que a distinção entre a essência e a existência do ser finito pudesse reduzir-se, em seu parecer, a uma distinção de ordem lógica. Deve tratar-se de uma estrutura da própria realidade.

Essa conclusão se impõe mais ainda considerando-se a posição tomada por S. Tomás na controvérsia do hilemorfis-

---

110. I *Sentent.*, d. 8, q. 4, a. 1, ad 2; I *Gent.*, c. 28; *De causis*, lect. 9; *Compend. theol.*, c. 15; Item; *Comment. in Evang. Joannis*, c. 3, lect. 6.

111. *De ente et essentia*, c. 5 (c. 4 da ed. Roland-Gosselin); *De verit.*, q. 8, a. 8 (atribui o argumento a Avicena).

112. II *Gent.*, c. 52, arg. 3, 4, 5.

113. I *Sentent.*, d. 48, q. 1, a. 1, sol.; II *Sentent.*, d. 16, q. 1, a. 1, ad 3; *Sum. theol.*, I, q. 4, a. 3, ad 3.

114. II *Gent.* (1259), c. 52, onde implìcitamente faz referência à participação considerada na ordem dinâmica (a saber, *a primo agente*).

No comentário sôbre o *De hebdomadibus* de Boécio (1257-58) é que, pela primeira vez, recorre explìcitamente à participação, fora de qualquer consideração acêrca da causalidade . O mesmo modo de proceder encontra-se, em seguida, em: *Sum. theol.*, I (1266), q. 3, a. 4; q. 75, a. 5, ad 4; VIII *Physic.* (1268), lect. 21; *De causis* (depois de 1268), lect. 4 e lect. 9;*De malo* (1268), q. 16, a. 3; *De spirit. creaturis* (1266-68), a. 1; *De anima* (1269-70), a. 6, ad 2; *Quodl.* II (1270), q. 2, a. 3; *Quodl.* III (1270), q. 8, a. 20; *Quodl.* XII (1271-72), q. 5, a. 5; *Compend. theol.* (1271-73), c. 68; *De subst. separatis* (1272-73), c. 3 e cc. 5-9.

A composição do finito e do infinito em tôda realidade que não o Um (conforme Proclo e o livro *De causis*), a do *esse* e da *forma* (segundo o livro *De causis*), a do *esse* e do *id quod est* (de acôrdo com Boécio), foram tôdas interpretadas por S. Tomás no sentido de uma composição de essência e existência.

mo universal. Os escolásticos estavam geralmente de acôrdo no afirmar que nenhuma criatura, material ou espiritual, pode ser simples. Citavam a êsse propósito o texto de Boécio: "in omni eo quod est citra Primum est hoc et hoc" [115]. Já no século XII, essa era a opinião de Gilbert de la Porrée [116], Pedro Lombardo e muitos outros. No século XIII, sobretudo por influência das teorias de Avicebron, grande número de autores interpretaram essa falta de simplicidade no sentido de uma composição hilemórfica [117]. O anjo, portanto, como as criaturas materiais, seria também composto de matéria prima e forma substancial. S. Tomás se opõe decididamente a uma tal doutrina [118]: conforme êle, a matéria prima é o princípio substancial da passividade e da quantidade, de sorte que não faz sentido falar de uma "matéria espiritual" [119], visto que se admite não ser passivo nem dotado de quantidade

---

115. *De Trinitate*, c. II (P. L. 64, col. 1250).

116. Foi quem introduziu a expressão "id quo est".

117. Entre êles, Alexandre de Hales e S. Boaventura, O. F. M., Rolando de Cremona, Ricardo Fishacre e Robert Kilwardby, O. P., o secular Geraldo de Abbeville, etc. (Nota do tradutor: Quanto a Alexandre de Hales, essa tese encontra-se na *Summa*, que não passa de uma compilação de escritos de vários autores da escola franciscana. Na recentemente publicada *Glossa in quatuor Libros Sententiarum*, Quaracchi-Florença, 1951-54, obra genuína de Alexandre, tal doutrina vem negada de maneira explícita).

118. I *Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2; II *Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1; a. 4; d. 17, q. 1, a. 2; *De ente et essentia*, c. 5 (ed. M. H. Laurent, p. 122); *Quodl.* IX, q. 4, a. 6; II *Gent.*, cc. 50, 51, 93; *De potentia*, q. 9, a. 1; a. 3, ad 5; *De malo*, q. 16, a. 1, ad 18; *De spir. creaturis*, a. 1; a. 8, ad 14; *Sum. theol.*, I, q. 50, a. 2; a. 4; q. 76, a. 2, ad 1; *De unitate intell.*, c. 7; *De substantiis separ.*, c. 7; c. 8; *Sum. theol.*, III, q. 77, a. 2.

119. Aristóteles chama ao objeto das matemáticas "matéria inteligível", ὕλη νοητή (*Metaf.*, l. VII (Z), 10, 1036 a 9; l. VIII (H), 4, 1045 a 34). Plotino transferiu a noção de matéria inteligível para o plano ontológico das idéias (*Enéada* II, 4, 3; 4, 5; 4, 16; 5, 3; *Enéada* III, 8, 11). Dêle depende Avicebron, e é também ao neoplatonismo que se liga a noção agostiniana de "materia spiritualis" (S. Agostinho, *De Genesi ad litt.*, V, 5; VII, 6, 7, 17). A doutrina da matéria espiritual encontra-se ainda no *De unitate*, obra de Gundissalino (séc. XII) por muito tempo atribuída a Boécio. S. Tomás já reconhecera que essa atribuição era falsa: "non est Boetii, ut ipse stilus indicat" (*De spirit. creaturis*, a. 1, ad 21). (Nota do tradutor: Já uns dez anos antes, *Quodl.* IX, q. 4, a. 6, ad 2, era negada a autoria de Boécio).

o ser espiritual [120]. Quando se objeta ao Doutor Angélico que, nesse caso, deveria admitir que o anjo é um ser simples — o que seria falso, pois a simplicidade constitui uma prerrogativa divina — êle rebate essa conclusão com a afirmativa de que, se o anjo não tem uma estrutura hilemórfica, compõe-se, entretanto, de *quod est* e de *esse* (ou *quo est*), de essência e de existência [121]. E não há razão para se crer que S. Tomás considerasse esta composição menos real que a de matéria e forma, por ela substituída [122].

Além disso, numerosos são os discípulos imediatos de S. Tomás partidários convictos da distinção real, afirmando alguns dentre êles que, nessa questão, não fazem mais do que retomar o pensamento do mestre.

Por último, certos contemporâneos de S. Tomás, que se declaram adversários da distinção real, atribuem-lhe explìcitamente tal doutrina. É notadamente o caso de Sigério de Brabante [123].

---

120. A menos que se chame "matéria" tôda e qualquer "potência", como observa S. Tomás: "sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum". *De spirit. creaturis*, a. 1, corp. in fine. Cf. II *Sentent.*, d. 3, q. 1, a. 1, c. in fine; *Quodl.* IX, q. 4, a. 6.

121. *De ente et essentia*, c. 5; II *Sentent.*, d. 3, q. 1, a. 1; *Quodl.* IX, q. 4, a. 6; II *Gent.*, c. 52; *De spirit. creaturis*, a. 1; *Sum. theol.*, I, q. 50, a. 2; *De substantiis separ.*, cc. 4-6.

122. Cf. C. Fabro, C. P. S., "Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo San Tommaso", em *Divus Thomas* (Piacenza), t. XLII, 1939, pp. 529-552. Id., "Un itinéraire de S. Thomas. L'établissement de la distinction réelle entre essence et existence", em *Revue de Philosophie*, t. XXXIX, 1939, pp. 285-310.

123. Sigério de Brabante escreve que Tomás de Aquino segue uma via *intermediária* entre a *identidade real* da essência e do ser e a *distinção real admitida por Avicena* (a saber, conforme a tese atribuída a Avicena pelos escolásticos latinos: o ser é um "acidente"). E assim apresenta a teoria de S. Tomás: "esse est *aliquid additum essentiae* rei non pertinens ad essentiam rei, nec quod sit accidens, sed est *aliquid additum per essentiam constitutum sive ex principiis* essentiae". Sigério de Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam*, 1.ª quaestio post Prol. Cf. F Van Steenberghen, "La composition constitutive de l'être fini", em *Revue néoscolastique de Philosophie*, t. 41, 1938, pp. 508-518.

Lê-se realmente no Comentário de S. Tomás sôbre o quarto livro da *Metafísica* de Aristóteles (ed. Cathala, p. 187, n. 558): "Esse enim rei quamvis sit *aliud ab ejus essentia*, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed *quasi cons-*

Como então se pôde pôr em dúvida, ainda neste nosso século, que S. Tomás haja alguma vez admitido a essência e existência distintas nas criaturas[124]? Vejamos qual a razão dêsse estranho fato.

Em 1276, dois anos após a morte do mestre, um de seus discípulos, EGÍDIO DE ROMA (1247-1306), dos Eremitas de S. AGOSTINHO, publicou uma obra, intitulada *Theoremata de esse et essentia*, a fim de expor e defender a tese da distinção real da essência e do ser[125]. Nela declara que era sua intenção tratar do problema com precisão e método, porque até aquêle momento ninguém cuidara de fazê-lo. Insiste, outrossim, na importância considerável desta questão, sobretudo para a teologia. E a teoria que propõe e longamente justifica é apresentada como uma solução nova: entre a essência e o ser há uma "distinção real", ou seja, "distinctio inter rem et rem". Essência e ser são inseparáveis; são, porém, duas coisas, "duae res"; nas realidades materiais compostas de matéria e forma, o ser é um terceiro elemento, "tertia res".

---

tituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia (scil. res)".

124. Max LIMBOURG, S. J., *De distinctione essentiae ab existentia theses quatuor*, Ratisbona, 1883. — J. M. PICCIRELLI, S. J., *Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente, ac praecipue de mente Angelici Doctoris circa eandem quaestionem*, Nápoles, 1906. — M. CHOSSAT, S. J., apud *Dictionnaire de théologie catholique* (Vacant et Mangenot), t. IV, art. Dieu (sa nature selon les scolastiques), col. 1151-1243, sobretudo col. 1180. — Fr. PELSTER, S. J., *Acta congressus thomistici*, Roma, 1925, p. 26; "La quaestio disputata de S. Thomas "De unione Verbi incarnati", sa date et son importance", em *Archives de Philosophie*, vol. III, cad. 2, *Études sur S. Thomas*, Paris, 1925; THOMAS DE SUTTON, O. P., *Quaestio de reali distinctione inter essentiam et esse* (*Opuscula et textus*, series scholastica), Münster, 1928, Introductio, p. 8; Apreciação da obra de M. D. ROLAND-GOSSELIN, O. P., *Le "De Ente et Essentia" de saint Thomas d'Aquin* (Le Saulchoir, Kain, 1926), em *Scholastik*, t. III, 1928, pp. 265-266. — P. DESCOQS, S. J., *Archives de Philosophie*, vol. IV, cad. 4, *Bibliographie critique*, Paris, 1927, pp. 132 e seg. "Sur la division de l'être en acte et en puissance d'après S. Thomas", em *Revue de Philosophie*, t. XXXVII, 1938, pp. 410-429; *Sur la division... Nouvelles précisions, loc. cit.*, t. XXXIX, 1939, pp. 233-252, 361-370.

125. Edg. HOCEDEZ, S. J., *Aegidii Romani Theoremata De Esse et Essentia. Texte précédé d'une introduction historique et critique.* (Museum lessianum, section philosophique, n. 12), Lovaina, 1930.

A obra de Egídio de Roma provocou vivíssima reação na universidade de Paris. Foi principalmente Henri de Gand, mestre de teologia, quem se opôs a essa "novidade" [126]. Em bem curto espaço de tempo, surge uma copiosa literatura sôbre êsse problema, pois é relativamente considerável o número de tratados que se intitulam *Qaestiones de essentia et esse.* A tese da distinção real tornou-se um dos pontos mais controvertidos da escolástica, e continua a sê-lo até aos nossos dias.

Não teria sido Egídio de Roma o inventor da distinção real? É o que pensaram alguns [127]. Realmente, se, em vida, S. Tomás não encontrou oposição alguma quanto a essa tese, seria por nunca havê-la ensinado; ao passo que, mal Egídio Romano deu a conhecer seu ponto de vista, desencadeou-se um violento ataque contra êle. De resto, Egídio não apela jamais para seu mestre, Tomás de Aquino [128], e sim pretende fazer trabalho original. Seu adversário, Henri de Gand, declara, igualmente, que a tese é nova. E o grupo dos discípulos de S. Tomás se divide: uma parte defende a distinção real, e alguns dêles a atribuem ao mestre; outra parte se mostra contrária, enquanto outros, enfim, evitam pronunciar-se a respeito [129]. No início do século XIV, continua-se falando da "distinctio aegidiana" para designar a distinção real entre a essência e a existência, que só bem mais tarde se chamará de distinção "tomista".

Como explicar êsses fatos? Note-se, antes de tudo, que S. Tomás não consagrou nenhum opúsculo, nem questão alguma,

---

126. Cf. Edg. Hocedez, S. J., *Le premier quodlibet d'Henri de Gand* (1276), em *Gregorianum*, t. 9, 1928.

127. Era nomeadamente a opinião de M. Chossat, *op. cit.*

128. O fato é significativo, porque em seus escritos sôbre a unidade da forma substancial, aparecidos em 1277 e 78, êle se apresenta como defensor convicto das teses de S. Tomás a respeito de tal ponto.

129. Cf. M. Grabmann, em *Acta Hebdomadae thomisticae*, Roma, novembro, 1923, pp. 139 e seg. Em 1925, declarou o seguinte: "A princípio, julgava mais provável que S. Tomás não houvesse ensinado a distinção real, devido à discordância entre os discípulos. Depois, porém, cheguei à persuasão de que êle a admitiu verdadeiramente, sobretudo considerando a doutrina dos primeiros discípulos. Isso já expus quando da Semana tomista, e hoje o confirmo: consta històricamente que S. Tomás professou a distinção real" (*Acta primi Congressus thomistici*, Roma, p. 262).

ao exame do problema em seu conjunto. É que o tema não era atual. Mas, constantemente fala da distinção nos casos em que ela se aplica. Exprime-se, entretanto, com grande reserva: essência e ser nunca serão chamadas duas coisas, "duae res"; nem tampouco se diz explìcitamente que a tese da distinção real é um dos pilares do sistema filosófico e teológico. Chega-se assim a compreender que numerosos discípulos do Doutor Angélico não tenham percebido logo tôda a importância do problema, e, até, que necessitassem de tempo e estudos para penetrar no pensamento autêntico do mestre. De fato, só em meados do século XIV a unanimidade se estabeleceu na escola tomista [130]. Desde então considera-se a distinção real entre o princípio real do ser e o princípio da essência nas criaturas como sendo a tese fundamental da filosofia tomista [131].

Egídio de Roma conseguiu tornar atual o problema: pôs decididamente a questão; insistiu na importância capital desta doutrina, não apenas na filosofia como também e sobretudo no domínio teológico; e pretendeu, até, não haver quase nenhuma verdade dogmática que possa ser desenvolvida como convém sem se levar em conta a tese da distinção real.

Estas últimas asserções eram certamente novas e foram elas que suscitaram a oposição na faculdade de teologia. A questão da distinção real começou, imediatamente, a ser estudada, e, em breve, opiniões diversas se defrontaram [132].

---

130. No começo do século XIV, Herveu Natalis rejeita a tese da distinção real. Trata-se, entretanto, de um admirador do Angélico, sendo êle quem, como geral da ordem dominicana, trabalhou pela canonização de Tomás de Aquino (18 de julho de 1323). Confirmou também o ensino do tomismo nas casas de estudo dominicanas. Um decreto do capítulo geral da Ordem, reunido em Metz, em 1313, assim reza: "quod nullus frater legendo, determinando, respondendo, audeat assertim tenere contrarium ejus quod *communiter* creditur de opinione fratris praedicti (Thomae)". Parece, pois, que o próprio Herveu, adversário da *distinctio realis*, não achava que esta fôsse "comumente" considerada em seu tempo como uma tese tomista.

131. Cf. N. DEL PRADO, O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo (Suíça), 1911.

132. O próprio Egídio de Roma observa em suas *Quaestiones de Esse et Essentia:* "Respondeo dicendum quod circa hoc diversi diversa sentiunt. Licet *non ex multo tempore* de hoc multae *theologorum* opiniones fuerint, magni tamen, non opinanter proposuerunt quod in creaturis esse et essentia realiter non differant. Nos autem sententiam hanc tenemus quod realiter differunt".

Tomás de Aquino, que rejeitara a opinião atribuída a Avicena, conforme a qual o ser na criatura é um princípio "acidental", teria, sem dúvida, recusado também perfilhar a fórmula de Egídio Romano. Porque êle não haveria de querer chamar o ser da criatura uma coisa, "res". Só o sujeito subsistente é uma "coisa": "ens" designa a mesma realidade que "res" [133]. Os princípios constitutivos não têm realidade fora de sua correlação, "ordo ad invicem"; "esse" não significa um ser ou uma coisa, mas sim aquilo pelo que o ser subsistente existe: "esse non est ens, sed est quo ens est" [134].

No campo dos adversários da distinção real, várias opiniões vão aparecer.

Uns admitem no máximo uma distinção de pura razão entre a essência e o ser: Sigério de Brabante († 1281/4) e os averroístas, Godofredo de Fontaines († 1306), Hervéu Natalis, O. P. († 1323), Pedro de Alvérnia († 1304), João Duns Scoto, O. F. M. (cêrca de 1267-1308), Durando de São Porciano, O. P. († 1334), etc.

Jacob de Viterbo, O. S. A. (aproximadamente 1255-1308) e, por certo tempo, Nicolau Trivet, O. P. (começo do séc. XIV), distinguem a essência e o ser como constituindo o abstrato e o concreto.

---

133. "Hoc nomen (scil. ens), quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia (scil. res)". *In IV Metaph.*, lect, 2 (ed. Cathala, p. 187, n. 558).

A propósito do duplo sentido da palavra "res" e da relação a estabelecer entre "res" e "ens", escreve S. Tomás: "Nomen rei dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur *res quod haber esse ratum et firmum in natura;* et dicitur res hoc modo, accepto nomine "rei" *secundum quod habet quidditatem* vel essentiam quamdam; "ens" vero, *secundum quod habet esse*, ut dicit Avicenna, *Metaphys.*, tract. I, cap. VI, distinguens "entis" et "rei" significationem. Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transuptum est nomen "rei" ad omne id *quod in cognitione vel intellectu cadere potest*, secundum quod res a "reor, reris" dicitur; et per hunc modum dicuntur "res rationis", quae in natura ratum esse non habent, secundum quem modum etiam negationes et privationes res dici possunt, sicut et "entia rationis" dicuntur, ut Commentator, in IV *Metaphys.*, comm. 2. dicit". II *Sentent.*, d. 37, q. 1, a. 1, sol.

134. "Sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere, quod ipsum esse sit". *In librum de hebdomadibus*, lect. 2, explanatio. "Ipsum esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit". *Sum. theol.*, I, q. 50, ad 3. Cf. q. 75, a. 5, ad 4.

HENRI DE GAND († 1293), em seu primeiro *Quodlibet* (1276), introduz uma nova distinção, *distinctio secundum intentiones* [135]: distinção que não é real nem puramente lógica ("non tamen differt sola ratione"), mas uma distinção lógica fundada na relação que liga o ser finito à Causa criadora. RICARDO DE MIDDLETON, O. F. M. (por volta de 1249 até depois de 1294), propõe quase a mesma solução, mas apontando, além disso, uma segunda relação, a do ser com a essência, graças à qual o ser faz da essência uma realidade subsistente ou hipóstase.

ALEXANDRE DE ALEXANDRIA, O. F. M. († 1314), admite uma distinção lógica "segundo razões diversas". FR. SUÁREZ, S. J. (1548-1617), não vê entre o ser e a essência mais que uma "distinção de razão fundada", por corresponderem a duas perguntas diferentes: êste ser "é"? e "que é"? Já dissemos que a concepção suareziana da idéia do ser exclui necessàriamente tôda analogia de proporcionalidade desta idéia [136]. SUÁREZ, não admitindo o ser como uma perfeição pròpriamente dita, não pode por isso mesmo admitir uma participação nesse plano [137]. Daí decorrem lògicamente as teses suarezianas da analogia do ser e da identidade real da essência e existência no ser particular.

DOMINGOS SOTO, O. P. (1491-1560), denomina a distinção entre o ser e a essência "distinctio ex natura rei formaliter vel realiter formaliter et non tamquam rem a re". Se tivermos presente o modo pelo qual êle concebe a distinção real, a saber, a que existe entre elementos separáveis [138] — é aliás a definição que dão todos os adversários da tese tomista — compreende-se por que acha não poder aplicá-la ao caso da essência e do ser, e, provàvelmente, sua opinião não se afasta muito da de S. Tomás.

Na escolástica atual prossegue a controvérsia entre tomistas e suarezianos. Muitíssimas vêzes os representantes da

---

135. Cf. Jean PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique* (Études de philosophie médiévale, XXV), Paris, 1938, pp. 220-237.

136. Cf. pp. 50-52.

137. É significativo que o têrmo "participação" não figure na lista dos vocábulos principais no índice das *Disputationes metaphysicae* de Suárez.

138. Cf. p. 115.

escola tomista recaíram na concepção fácil mas exagerada da distinção egidiana. Por outro lado, os adversários suarezianos não conseguiram precisar qual seja o fundamento real suficiente de sua distinção "virtual fundada".

Colocando-nos no plano metafísico, o do "valor de ser" da realidade "concreta", não podemos escapar à tese tomista da distinção entre a essência e a existência. As duas afirmações fundamentais, do ser e do modo individual, que juntas exprimem adequadamente o ser particular, ou seja, o ser subsistente que "participa" do valor "absoluto" de ser, não conseguem fundar-se senão na distinção de dois princípios reais, cuja correlação forma a estrutura interna dêste ser particular.

As teorias nominalistas introduzidas pela escolástica decadente foram assaz nocivas para a metafísica, que solaparam, pois tendiam, sobretudo, a declarar inoperante tôda busca de uma estrutura real, cujos princípios seriam, por definição, inacessíveis ao conhecimento empírico. Ora, a corrente racionalista da filosofia moderna e a empirista sofreram, em sua origem, a influência dessas idéias. Por isso, os filósofos modernos renunciaram, em geral, a apelar para composições internas do ser particular, especialmente a da essência e existência, a fim de dar uma explicação da realidade.

Entretanto, a questão da essência e existência se impôs a SPINOZA, que a resolveu no sentido de uma certa distinção [139]. À primeira vista, tal fato parece surpreendente, porque o sistema espinosista é monista, e os escolásticos pensaram encontrar na distinção (fôsse real, ou virtual) entre a essência e o ser uma justificação de seu dualismo metafísico. Estudando-se melhor, porém, o sistema de SPINOZA, nota-se que aí também essa distinção não aparece senão onde se trata de limitação e multiplicidade, desfazendo-se logo que se mostra a infinidade da substância.

Segundo SPINOZA, a inteligência humana, enquanto limitada, está ligada à imaginação e considera os objetos do mundo como coisas distintas e finitas, como "modos particulares" do ser. A bem dizer, não são sêres subsistentes. Com

139. Cf. B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, p. I, prop. 24 e 28 (3.ª ed. J. Van Vloten e J. P. N. Land, Haia, 1914, t. 1, pp. 57 e 59). Cf. Alb. RIVAUD, *Les notions d'essence et existence dans la philosophie de Spinoza* (Bibliothèque de Philosophie contemporaine), Paris, 1906.

efeito, a subsistência implica que a essência contenha em si mesma o princípio de sua existência, de modo a ser verdadeiramente por si e subsistir com tôda a independência. Ora, os modos finitos não se acham nessa situação; por serem finitos, não são em tôda parte nem sempre; não são, pois, necessàriamente; logo, não é contraditório concebê-los como não existindo, como possíveis: com outras palavras, temos que distinguir nêles o estado de possibilidade e o da realização efetiva, ou de sua presença na ordem temporal, isto é, a essência e a existência. Ademais, como se enquadram na série dos modos finitos, acham-se interligados, dependendo uns dos outros, causados uns pelos outros; em suma, sua presença no tempo baseia-se em uma relação causal.

Mas o homem tem o poder de se libertar da imaginação, que forma visões da realidade limitadas e abstratas. Êle é capaz de compreender que a série dos modos finitos está tôda contida no ser verdadeiro e infinito, a saber, na Substância única, cuja essência é ser e, portanto, existir em tudo, por tôda parte e sempre. Esta substância não pode ser concebida como possível: existe necessàriamente. Ela mantém tudo na existência por sua onipresença imanente, e nada pode existir fora dela. Dêste ponto de vista transcendente, compreende-se que a necessidade do Ser envolve absolutamente tudo — inclusiva a série dos modos finitos — e que a subsistência dêsses modos não passa de pura aparência. Os modos se fundem e tôda distinção se apaga na Natureza infinita: a oposição entre a possibilidade e a realidade, entre a essência e a existência, desaparece na unidade fundamental do Ser puro [140].

Para Spinoza, essência e existência não designam, pois. princípios de ser; o sentido em que as toma aproxima-se do que lhes dão os escolásticos não-tomistas, bem como a maioria

---

140. A escola indiana da Avaíta (Shankarâchârya, por volta de 788-820), ligada ao bramanismo, também afirma que o mundo só é real por se identificar com o absoluto, Brama. A limitação e a multiplicidade provêm de uma potência, Mayâ, a grande maga, que mora no coração da realidade: são uma simples ilusão, um efeito da ignorância, do conhecimento imperfeito, Avidyâ. Quem se coloca na verdadeira perspectiva do absoluto, Brama, entra na posse da plena sabedoria, Vidyâ, que faz desaparecerem Mayâ e Avidyâ, e goza da visão beatífica de tôdas as coisas na simplicidade perfeita de Brama.

dos filósofos modernos, a saber: os dois estados correlativos da possibilidade e da realização efetiva das coisas [141].

A revivescência que está tendo a metafísica na filosofia contemporânea fêz concentrar-se de nôvo a atenção nos problemas da ontologia e principalmente no das relações entre o ser e a essência [142]. Limitar-nos-emos a assinalar as soluções a que chegaram NICOLAI HARTMANN e LOUIS LAVELLE. O primeiro nega a distinção real entre essência e existência; o segundo aceita-a de certo modo, sendo de sumo interêsse examinar as razões que os inspiraram [143].

---

141. Nota do tradutor: Spinoza não poderia admitir a distinção tomista já por conceber a distinção como sinônimo de separabilidade (*Ethica*, I, 25, schol.). A distinção entre essência e existência seria para êle, diríamos, *de razão* (a saber, baseada no conhecimento inadequado), enquanto podemos pensar as coisas como meramente possíveis.

142. Dedicando-se à captação das "essências" e "pondo entre parênteses" a "existência" das coisas, a fenomenologia de Edm. Husserl chamou a atenção para a distinção a fazer entre os dois têrmos, essência e existência. Husserl não toma a palavra "existência" no sentido de valor de ser, e não precisa, aliás, sua significação, contentando-se com deixá-la de lado graças à sua "redução fenomenológica". Mas põe-se justamente o problema de saber se podemos abstrair da existência e em que sentido seria permitido fazê-lo.

Como já provamos anteriormente, não é possível deixar fora de consideração a existência entendida como *valor de ser*, porque a essência não se pode compreender senão como um modo de ser. E se tomarmos o têrmo existência para significar o estado de *atualização efetiva* de um ser, por oposição à possibilidade, não se tem o direito de declarar que ela possa ser separada mentalmente da essência de uma coisa, antes de se ter estabelecido que esta é uma realidade contingente e que não há contradição em considerá-la como não-existente, ou seja, puramente possível.

MAX SCHELER aplicou o método fenomenológico no domínio dos valôres. Ultrapassou a fenomenologia de Husserl para chegar ao *realismo* e compreendeu a importância de uma *ontologia* realista, mas não teve tempo para compor essa ontologia. Contudo, enunciou certas teses sôbre as quais pretendia baseá-la. (Cf. *Vom Ewigen im Menschen*, p. I, *Die religiöse Erneuerung*, Leipzig, 1921; 3.ª ed., Berlim, 1933, pp. 112 e seg.). Entre estas, há a distinção real entre essência e existência nos sêres finitos ("ein ontische, im Sein der Sachen selbst und nicht in unserem Verstand gelegene") e a distinção lógica dos mesmos princípios em Deus ("sie ist nur erkenntnisrelativ auf ein erkennenden Subject") (cf. *loc. cit.*, p. 118).

143. Poderíamos estudar outros sistemas e nêles descobrir concepções que se aproximam, até certo ponto, da teoria tradicional da essência e existência no sentido em que a tomamos. Assim, René Le Senne, insatisfeito com um sistema puramente dialético, isto é,

NIC. HARTMANN estudou longamente o problema, e a solução que apresenta não carece de originalidade [144]. A palavra essência *(Sosein)* será por êle tomada em seu significado concreto: o que é a realidade individual. Depois de examinar sucessivamente todos os argumentos ontológicos, lógicos e gnosiológicos que se alegam em favor da distinção real, conclui que tôdas essas provas são inoperantes. Importa, porém, observar que HARTMANN chama distinção real a que existe entre elementos "separáveis".

Doutro lado, julga êle que a essência e a existência *(Sosein* e *Dasein)* devem distinguir-se como dois movimentos ou aspectos inseparáveis. Por natureza, a essência é neutra em relação aos dois estados opostos do ser, a possibilidade e a realidade, porque êsses estados não entram na definição da essência; contudo, é indispensável que a essência seja ou ideal ou real, como o deve ser a própria existência, e isso precisamente devido à relação que a une à existência. Esta, por sua vez, se refere sempre a uma determinação, a saber, a da essência.

A relação entre os dois momentos concretos, distintos mas inseparáveis, da realidade individual pode ser concebida como uma relação de "identidade deslocando-se incessantemente no conjunto da ordem do ser" [145], de modo a explicar tanto a identidade como a disjunção da essência e da existência [146]. Êsse duplo aspecto decorre da limitação das coisas consideradas. Com efeito, tôda coisa se apresenta na realidade, "há" *(es gibt), possui existência (Dasein).* Além disso, apresenta-se de "tal" modo determinado e não de outro, tem uma talidade *(Sosein).* Por fôrça de sua talidade, a realidade individual se encontra em relação com outra coisa, ou antes, faz parte de outra coisa, pertence-lhe. Esta árvore,

---

com uma filosofia das determinações ou essências (por exemplo, o sistema de Octave Hamelin), volta-se resolutamente para a existência, dada na experiência humana, e aí descobre "o valor, isto é, o absoluto". É nesse sentido que êle fala do "duplo Cogito" (cf. *Obstacle et valeur,* Paris, s. d., (1935), pp. 193 e seg.), que revela a um tempo a distinção e a solidariedade do valor fundamental e absoluto, manifestado pelo "eu" existente (o "je"), e da determinação individual do eu (o "moi"), que se refere a outros têrmos.

144. Cf. *Zur Grundlegung der Ontologie,* Berlim, 1935, pp. 88-150

145. "Eine fortlaufend verschobene Identität im Ganzen des Seinszusammenhanges", *Zur Grundlegung der Ontologie,* p. 133.

146. "...Identität und Verschiedenheit der Seinsmomente". *Loc. cit.*

por exemplo, está aí, tem existência *(Dasein);* mas, esta árvore que está aí é uma árvore determinada que se acha em tal floresta; sua talidade determinada não é outra senão a da floresta, porque, se aí não se achasse, a floresta não seria "tal qual é". Em outros têrmos, por causa de sua limitação, a árvore se enquadra em um conjunto mais amplo.

Considerando, sucessivamente, as diferentes coisas, vemos seus limites recuarem sem cessar. Esta fôlha, digamos, está aí, mas como fôlha dêsse ramo; êste, como ramo da árvore; a árvore da floresta, e assim por diante. Detemo-nos apenas um instante em cada objeto, para prosseguir logo a busca; essas paradas são provisórias, não constituindo jamais um têrmo final.

Podemos percorrer essa série de objetos nos dois sentidos opostos. Num caso como no outro, depara-se-nos a mesma disjunção da essência e da existência, que, alternadamente, se distanciam e se juntam, retomando sempre o mesmo jôgo de vaivém.

Voltando ao nosso exemplo: a fôlha está aí; existe. Ela está aí porque tem uma talidade; mas essa talidade é a do ramo, e é necessário, pois, que o ramo exista também; o ramo precisa ter uma talidade, que pertence à árvore; portanto, é forçoso que exista a árvore, etc. Agora, no sentido oposto: a árvore existe, tem uma talidade determinada, existe tal qual é, entre outras razões porque êste ramo nela se encontra; por seu turno, êste existe e se apresenta tal qual é, com sua talidade, nomeadamente por causa da fôlha que aí está, que existe, etc.

Suposto que pudéssemos contemplar de um só relance a realidade tôda, essa dualidade da existência e da essência *(Dass* e *Was, Dasein* e *Sosein)* seria ultrapassada, e se atingiria a identidade perfeita. De fato, a existência concerne à coisa considerada em si mesma, de modo "absoluto": ela "é"; a essência diz respeito à relatividade dessa mesma coisa: ela é "tal em um conjunto"; como tal, ajuda a fazer existir o outro, e, em última análise, o conjunto. Mas, a realidade tôda existe em si mesma, absolutamente, sem referir sua talidade a outra coisa.

Que pensar da tese de HARTMANN?

O significado que atribui aos têrmos essência e existência aproxima-se muito do que lhes é dado pela escola tomista.

Êstes têrmos designam momentos distintos, mas inseparáveis, da realidade concreta: a essência não se deve tomar no sentido abstrato; significa a talidade individual; a essência não se opõe à existência concreta como a esfera ideal se opõe à real; ambas são correlativas numa e noutra esfera.

HARTMANN acha, com razão, que a essência manifesta a relatividade das coisas: não podemos apreendê-la sem nos colocarmos na perspectiva de um conjunto no qual se considera a relação de uma coisa à outra. É, de resto, o ponto de vista que se deve adotar, porque coisa alguma se pode apresentar isoladamente, fora da ordem do ser[147].

Na multiplicidade real, êle não vê senão "partes"; a disjunção da essência e da existência é função do conhecimento que formamos de um conjunto parcial. Como o todo da realidade não pode referir-se a outra coisa, a consideração dêsse "todo absoluto" coincide com a do ser completo, onde não se manifesta mais nenhuma distinção de essência e existência.

Entretanto, a "ordem" real não se compõe sòmente de "partes". O filósofo esqueceu-se de levar em conta a *participação.* Há sêres subsistentes; são diversos; nenhum dêles é o todo da realidade, e, apesar disso, cada um constitui um todo completo, não uma parte de um todo subsistente. Por conseguinte, no estudo da realidade precisamos deter-nos em cada um dêsses sêres como em um todo completo e definitivo. Sendo finitos, pois que cada um dêles não é o todo da realidade, definem-se por seu modo de ser, sua talidade ou essência, e essa definição não é, de forma alguma, provisória: exprime uma talidade definitiva, *interna,* constitutiva do ser em aprêço. A distinção de essência e existência não é, pois, produto de uma visão parcial da realidade, mas sim a estrutura fundamental do ser particular.

Esbarra-se, não há dúvida, em um problema, o da conciliação da subsistência com a finitude; mas isso é exatamente o problema da participação do ser, do um e do múltiplo, do absoluto e do relativo.

Vê-se, de nôvo, como é indispensável precisar os têrmos do problema. Não se trata de explicar uma multiplicidade qualquer, mas sim a dos sêres subsistentes, e é só em relação a esta multiplicidade que se opõe o problema da distinção da

147. Cf. pp. 25-26.

essência e existência. Faz-se mister, pois, antes de tudo, cuidar de estabelecer que há sêres subsistentes e que o valor de ser permite uma participação verdadeira.

Louis Lavelle admite o caráter pessoal e subsistente do eu e sua distinção fundamental do não-eu. Professa uma filosofia da participação e põe como tese a correlação da essência e existência em todo ser finito.

Há sêres múltiplos, porque os sêres particulares se inscrevem no ser total, traçando nêle seus próprios limites. Não são pròpriamente partes do todo do ser — o que acarretaria o panteísmo — mas "participações", porque em cada um está presente o ser todo[148].

Para compreendê-lo precisa-se dar ênfase à atividade. O ser é essencialmente um ato e não uma massa passiva: e é por haver atos múltiplos que se deve admitir que há diversos sêres. O ato significa a interioridade, a intimidade do ser, a iniciativa intelectual e livre, conjuntamente "em si" e por si. É só por seu ato que cada ser individual se afirma, se estabelece, delimita seu domínio, distingue-se dos outros.

Em todo o ser individual temos que distinguir a existência e a essência. A *existência* pode entender-se num tríplice sentido: o ser enquanto se manifesta aos outros, ou então enquanto nêles se apóia; mas, sobretudo — e êste sentido está suposto nos dois outros — "o próprio ato pelo qual me destaco do ser para achar nêle minha essência[149]. "A *essência*

---

148. "O ser não é uma soma de partes; é o princípio comum que permite a cada uma delas destacar-se dêle contribuindo para formá-lo todo ao receber dêle a iniciativa pela qual poderá subsistir. Assim não encontramos nunca o ser separado dos sêres particulares. Em cada um dêles está presente o ser todo". Louis Lavelle, "De l'insertion du moi dans l'être par la distinction de l'opération et de la donnée", em *Tijdschrift voor Philosophie*, III, 1941, p. 726.

"Quando a gente se limita a dizer que o ser que me é próprio é um ser que recebo, que não é coextensivo com o ser total, mas, apesar disso, não é heterogêneo em relação a êle, a unidade do todo fica salvaguardada, mas o panteísmo nos ameaça".

"...Se o Ser total abrange em si todos os entes particulares, o Ato infinito, que é uma liberdade pura, não pode tornar-se um ato participado senão dando a tôdas as consciências a faculdade de se separarem dêle para se constituírem a si mesmas graças a um ato que lhes é próprio. A participação nesse caso funda a independência, em vez de aboli-la". L. Lavelle, "Être et acte", em *Revue de métaphysique et de morale*, 43e année, 1936, pp. 204-205.

149. L. Lavelle, *La dialectique de l'éternel présent: De l'Acte*, (Coll. Philosophie de l'esprit), Paris, 1937, p. 101.

é o que dá a cada coisa sua intimidade e sua perfeição"[150]. Nossa essência é a parte melhor de nós mesmos; é sempre inseparável do ato pelo qual procuramos coincidir com ela[151].

A distinção entre essência e existência é posterior ao que designamos com o têrmo "ser". Porque é o ser que "constitui a unidade delas, e não sua síntese, como se pudessem de qualquer forma preceder a êle, mas é o ser o princípio no qual aparecem opondo-se uma a outra desde que começou a análise ou a participação"[152]. "O ser é, pois, a indivisibilidade da essência e da existência, ou seja, *a existência da essência,* ou a essência tomada em sua atualidade e não mais em sua possibilidade[153]. "Há entre os dois têrmos uma espécie de reciprocidade, pois que tôda existência é a existência de uma essência, não se podendo pôr uma essência sem, ao mesmo tempo, pôr sua existência, ao menos como essência"[154]. É próprio de todo ser individual "dissociar a essência e a existência para uni-las"[155]. Sua existência é limitada: "deve, sem cessar, ser sacrificada com o intuito preciso de adquirir uma essência. É assumindo sua essência que o eu toma, na medida de suas fôrças, a responsabilidade, não só para consigo, mas também para com o ser universal"[156]. Porque o ser individual não é verdadeiramente êle mesmo senão na proporção em que é livre e desligado dos outros; sua individualidade, sua inscrição no ser, depende, pois, do ato pelo qual se afirma e realiza sua interioridade. Êste ato "é um empreendimento que nos permite precisamente realizar o descobrimento da essência e, até certo ponto, constituí-la"[157]; e "a existência é,

150. *Ibid.*, p. 103.
151. *Ibid.*, p. 105.
152. *Ibid.*, p. 92.
153. *Ibid.*
154. Ibid., p. 93. Vê-se que a *essência* e a *existência* opõem-se *no mesmo plano,* não as distinguindo Lavelle como "o que pode ser" e "o que é": "A univocidade do ser prestou-nos o serviço de nos fazer superar a oposição entre a possibilidade e a existência, pois que não saberíamos onde colocar a essência se não a puséssemos, a ela também, no ser, de forma que, considerando-se a existência sòmente como caráter das coisas que são, temos de dizer que há sempre uma existência da possibilidade, isto é, da essência". *Op. cit.*, pp. 92-93. Veja-se o que acima expusemos sôbre as concepções de Nic Hartmann, pp. 154-155.
155. *Op. cit.*, p. 94.
156. *Ibid.*
157. *Ibid.*

digamos assim, esta aptidão real, e mesmo atual, que tenho de me dar a mim próprio minha essência por um ato que depende de mim efetuar"[158]. Mas a essência não é o efeito do ato, como tampouco o seu suporte; porque é o ato "que constitui a própria realidade da essência"[159].

A relação entre existência e essência reduzir-se-á, portanto, no fundo, à do ser e do ato. Ora, em todo ser individual os têrmos dessa relação são inseparáveis e irredutíveis: o ser é, para êsse ato, um dado que o ultrapassa infinitamente e com o qual colide, tanto em si mesmo como fora de si, pois que o ser individual não tem a responsabilidade, nem de seu próprio nascimento, nem da existência do mundo exterior; por outro lado, assim que o ato se vê realmente inscrito no ser, transcende seus próprios limites e se sente possuidor de uma virtualidade infinita. Dêsse modo, "o ato e o ser, ambos infinitos, se seguem sem trégua, ultrapassando sempre um ao outro e não chegando jamais a se alcançarem e, com mais razão, a se estreitarem"[160]; e é necessário estabelecer essa correlação do ser e do ato "para tornar possível no mundo a entronização do indivíduo"[161]. Entretanto, o ato, embora não coincida com o ser, não pertence ao domínio do não-ser; até na realidade finita, o ato é ser e o ser é ato, no sentido de que, em tôdas as consciências, é o ser que se atualiza e é o ato que penetra na natureza do ser.

Aplicada ao todo e não mais a um ser individual, a relação do ser e do ato se resolve em uma identidade essencial[162]. Deus é o Ser puro e puro Ato. Também podemos legìtimamente dizer que Deus "é só existência, pois que tudo nêle é atual, e êle atualiza tudo e que é, e é só essência, porque nada há de exterior a êle, e êle dá sua interioridade a tudo o que é"[163].

---

158. *Op. cit.*, p. 95. "O único sentido da existência em nós é permitir-nos, não que realizemos uma essência posta de antemão, mas que a determinemos por nossa escolha e coincidamos com ela".

159. *De l'Acte*, p. 68.

160. "De l'insertion du moi dans l'être par la distinction de l'opération et de la donnée", em *Tijdschrift voor Philosophie*, III, 1941, p. 720.

161. *Ibid.*, p. 732.

162. *Op. cit.*, p. 723.

163. *De l'Acte*, p. 108.

Como vemos, LAVELLE considera a essência como sendo um modo de ser, como razão da individualidade, da limitação e das relações infinitamente numerosas que se tramam entre um ser individual e todos os outros. Essência e existência formam uma correlação real. LAVELLE versa êste problema, como todos os outros, sob o prisma do agir. É indubitável que o modo da existência, a individualidade do ser particular, se afirma e se desenvolve nos atos autônomos que caracterizam o devir dêste ser. Bastará, porém, considerá-los enquanto atos conscientes e livres, para apreender-lhes todo o sentido? O próprio LAVELLE faz suas restrições: "O ato é um empreendimento que nos permite precisamente realizar o descobrimento da essência e, *até certo ponto,* constituí-la"[164]; é o ato "pelo qual me destaco do ser puro, *ao qual entretanto tomo emprestado o poder* que emprego para me tornar *de certo modo* a origem de mim mesmo"[165]. Porque o eu é em si um "dado" para o ato e é "infinitamente mais rico do que a consciência que dêle temos"[166]. "É como se não se revelasse nunca a si mesmo senão *em parte,* devendo ser pôsto contraditòriamente como *exterior à sua própria subjetividade*"[167]. A razão disso é que "ao contrário do ato criador, não tiramos jamais nosso próprio ser do nada, e sim da simples possibilidade, a qual é, também ela, uma *possibilidade real* oferecida sem cessar, pela generosidade divina, ao nosso alcance, e da qual sòmente o uso nos é deixado"[168]. Assim, pois, o plano da essência individual estende-se para além da subjetividade consciente e livre: a interioridade do ato tem um fundamento ontológico que consiste em uma "possibilidade" ou potência real". Esta potência fundamental é um "puro dom divino": não a constituímos, mas temos o uso dela e, por isso, podemos atualizá-la livremente.

Para compreender a importância da correlação do ser e do ato no sistema de LAVELLE, devemos levar em conta estas observações finais. É o ser subsistente, em particular o eu, que se nos revela na experiência humana, constituindo o objeto da reflexão; atingimo-lo enquanto se manifesta, e,

164. *De l'Acte,* p. 94. O grifo é nosso.

165. *Op. cit.,* p. 101. Grifos nossos.

166. "De l'insertion du moi dans l'être par la distinction de l'opération et de la donnée", em *Tijdschrift voor Philosophie,* III, 1941, p. 730.

167. *Ibid.,* p. 731. Grifos nossos.

168. *Ibid.,* p. 758, nota. Cf. *De l'Acte,* pp. 269-274, 341-342.

portanto, na sua atividade, no ato real pelo qual afirma sua presença ao exprimir sua natureza concreta, sua essência individual, com o que atingimos, conjuntamente, uma correlação de essência e existência. Mas não podemos limitar-nos a ver nos atos conscientes decisões pessoais, pelas quais traçamos livremente os limites do nosso ser, imprimindo um rumo ao curso de nossa vida, porque nossa própria liberdade se limita ao uso da "potência real" de ser que nos foi atribuída e de que não somos pròpriamente a fonte.

Por conseguinte, diremos, êsse uso não passa de uma "modificação" de um "modo de ser fundamental", de uma "natureza"; pelo que a *essência,* em seu sentido primário (o têrmo correlativo do princípio real de ser), implica em si mesma numa estrutura, da de um *modo de ser substancial,* ou natureza, e de *princípios acidentais,* ativos e passivos, tal como o livre querer. Dêles faremos a análise no capítulo seguinte, consagrado à ordem dinâmica do ser. Em todo caso, Lavelle pôs em evidência, com razão, que a correlação do ato e do ser está implicada em tôda realidade subsistente finita, e que no Infinito, pelo contrário, êsses têrmos devem essencialmente coincidir.

§ II. — A ESTRUTURA NA LINHA DO MODO DE SER

Princípio material e princípio formal

Sumário — 1. O problema da multiplicidade em uma mesma espécie. — 2. A prova da não-simplicidade do ser particular que participa de uma perfeição específica. — 3. A estrutura hilemórfica da essência do ser material. — 4. As objeções contra a teoria hilemórfica. — 5. A espiritualidade da alma humana e sua individuação pela matéria. — 6. Notas históricas.

1. O conjunto dos sêres contém diferentes grupos, cada um dêles reunindo sêres da mesma espécie. A unidade específica dêsses têrmos múltiplos prende-se a uma estrutura interna análoga à estrutura ontológica que funda a unidade do múltiplo na ordem do ser [169].

169. Não cabe aqui tratar de todo o problema filosófico do ser material. Isso pertence à filosofia da natureza, à cosmologia e à

Antes de resolver o problema temos que precisar os dados. Primeiramente, há sêres da mesma espécie? Como estabelecê-lo?

É pela atividade que se manifesta a natureza da realidade. Se existem sêres cuja atividade se define do mesmo modo, deve concluir-se que a natureza dêles é da mesma espécie. É, notadamente, o caso dos sêres humanos.

Podemos dar uma definição precisa do homem porque, por um movimento de reflexão, apreendemos diretamente nossos atos conscientes, e, assim, conseguimos defini-los com exatidão indicando sua orientação natural, seu objeto formal. O homem é um ser ao mesmo tempo material e espiritual, um animal racional. É uma realidade corporal dotada de vida psíquica, cuja atividade superior tem por objeto formal o valor transcendental, o ser e o bem. Existem muitos homens, isto é, sêres que, conquanto corporais, dispõem de fôrças espirituais que se desenvolvem no plano do valor transcendental. Êsses homens têm uma natureza especìficamente semelhante, pois exercem uma atividade que se define pelo mesmo objeto específico ou formal: pertencem à mesma espécie.

Para indicar o *modo de ser* concreto de um ente que é especìficamente semelhante a outros, mister se fará, pois, anotar o que êle tem de comum com êstes e o que lhe é próprio. Dizer *o que é* êste ser é indicar sua natureza *especifica* e sua nota *individual.* Daí a pergunta: que relação há entre êsses dois elementos e qual seu fundamento real?

A natureza específica do homem, nós a conhecemos ao cabo de uma investigação que procede por meio da abstração, descobrindo sucessivamente os diversos aspectos da atividade humana. O homem dispõe de fôrças físico-químicas, como tudo o que é material; reage como um todo vivo, do mesmo modo que as plantas; atinge a unidade da vida psíquica,

---

psicologia. Limitamo-nos a examiná-lo sob um de seus aspectos fundamentais, a saber, a questão do um e do múltiplo no plano da perfeição específica, ou seja, a questão da individuação do ser material, enquanto paralela à do um e do múltiplo no plano do ser transcendental, podendo, por isso, projetar alguma luz sôbre o problema metafísico fundamental e sôbre a concepção a formar acêrca da estrutura do ser. Ver-se-á também, mais adiante, que a teoria hilemórfica, à qual se chega ao resolver-se essa questão, pode ser utilizada no estudo da atividade e da causalidade dos sêres.

tal qual os animais; desenvolve sua perfeição pessoal na vida do espírito, consciente e autônomo. Êsses diversos graus de atividade se somam e se completam uns aos outros; fundem-se em uma só atividade humana, e sua síntese permite-nos definir a perfeição específica, a natureza do homem.

Mas a definição específica não indica plenamente *o que é* um homem real, por não conter o que caracteriza o indivíduo como tal. Poder-se-ia crer que bastaria acrescentar um "aspecto" individual aos diversos aspectos já considerados. Mas não. A diferença individual não constitui o prolongamento da linha das determinações que totalizam a perfeição específica. Para convencermo-nos disso, basta observar que estas determinações formam uma série ascendente de graus de perfeição, não vindo a diferença individual, de modo algum, ajuntar-se como um grau superior. A perfeição da planta ultrapassa a da matéria não organizada; a do animal à da planta, sendo a energia psíquica de outra ordem que as fôrças da atividade vegetativa; a perfeição do espírito transcende a do animal, pois as faculdades espirituais são irredutíveis às funções vegetativas. Mas, se a planta é mais que a matéria inorgânica, o animal mais que uma planta e o homem mais que um animal, não se pode dizer que o indivíduo humano seja mais que um homem, que seja um sôbre-homem! Porque à individualidade não corresponde nenhuma fôrça ou faculdade que não seja própria da espécie humana.

Logo, a diferença individual está para a espécie numa relação muito diversa da que une a diferença específica e o gênero. Enquanto que a diferença específica prolonga a linha da perfeição genérica, a diferença individual não aumenta nem diminui em nada a perfeição específica. Qual será, então, a função dessa diferença? A isso responderemos que ela dá ao ser particular o *modo especial* segundo o qual êste ser possui a perfeição específica.

A multiplicidade dos indivíduos de uma espécie constitui um caso de "participação". O homem concreto é todo êle homem, e nada de outra coisa; é um homem total, e não homem em parte. Entretanto, não é o todo do homem, não se identifica com tôda realidade humana, pois que existem outros homens além dêle. Em suma, o homem concreto é um indivíduo que "faz parte" do conjunto da humanidade. A que título se acha aí contido? Não na qualidade de "parte inte-

grante" pròpriamente dita, pois que é um homem completo. A humanidade não forma em si um ser subsistente, um imenso organismo, do qual os homens constituiriam os diversos órgãos; antes, é uma unidade de ordem, cujos elementos são pessoas humanas que existem e operam por si mesmas. Portanto, o homem "faz parte" da humanidade a título de um todo individual, de elemento subsistente, que "participa" da perfeição humana, isto é, que possui completamente esta perfeição mas de maneira "particular", conforme um "modo individual". O fato de ser um indivíduo humano supõe necessàriamente que existam ou possam existir outros indivíduos da mesma espécie. Êsse fato implica, por si, que há uma humanidade, uma ordem ou conjunto de homens. O homem concreto não se identifica com a humanidade, como também dela não é uma parte pròpriamente dita: é êste homem, distinto daquele, num mesmo conjunto. É, pois, por causa de sua realidade tôda que o indivíduo pertence à humanidade. O caráter social se identifica com o caráter individual do homem concreto: dizem, um e outro, que é da essência do homem "participar" da perfeição humana a título de pessoa completa e "subsistente".

2. Assim como a participação no *ser implica* uma estrutura que compreende os dois princípios de ser e essência, também a participação na *perfeição específica*, que se produz no plano da essência, supõe que a própria essência consista em uma estrutura de dois princípios, dos quais um é a razão real da perfeição essencial ou específica, e o outro a razão real do modo individual que afeta esta perfeição: o princípio de especificação e o de individuação.

Esta estrutura da essência tem que ser real, porque a participação na perfeição específica, que não é uma simples consideração do espírito, mas uma realidade, exige um fundamento real.

Poder-se-ia hesitar em admiti-lo, visto que apreendemos o aspecto específico dos sêres por um conhecimento abstrato. Mas, precisamente, trata-se de determinar a relação entre essa abstração e a captação do modo individual do sujeito concreto.

Há diferentes estágios no desenvolvimento do pensar abstrato, estágios que se situam nas linhas que vão desde os gêneros mais remotos até às espécies. Para chegarmos a definir o que é um ser, consideramos sucessivamente seus diversos aspectos, alinhamos os vários graus de perfeição

que êle manifesta, e os somamos; eis como atingimos a perfeição específica, que é o último têrmo a alcançar: definimos um ser indicando a espécie a que pertence. A notação do gênero ou a da diferença específica não forneceria senão uma definição insuficiente; só a da espécie constitui uma definição perfeita.

Ora, o conhecimento abstrativo deve deter-se definitivamente na espécie, porque não há mais nada a abstrair. Haveria a tentação de pensar que existisse a possibilidade de levar em conta um aspecto individual, alinhando-se entre os aspectos genéricos e específicos e podendo, de direito, ser êsse aspecto individual abstraído tal como os outros; e se, de fato, não o apreendemos por nossa razão abstrativa, seria devido à fraqueza humana dessa mesma razão. Semelhante modo de ver, porém, é inexato. O conhecimento do aspecto específico é abstrato porque faz abstração do modo individual da realidade: daí não se deve concluir que êsse modo individual seja, por sua vez, uma aspecto que se pudesse captar pela abstração, isto é, fazendo abstração do aspecto específico. O modo individual é, em si, o modo concreto, porque a realidade é concreta, isto é, individual; e se podemos captar o abstrato, abstraindo-o do concreto, seria um contra-senso captar o concreto abstraindo-o do abstrato! Com adicionar-se o abstrato ao abstrato, não se obtém jamais o concreto: o modo individual não se acha no prolongamento da linha que une o gênero à espécie; é de um modo totalmente diverso que êle se refere à perfeição específica, como acima se mostrou.

Assim, pois, o ser particular se presta a um duplo conhecimento, o da perfeição específica e o da diferença individual: um é irredutível ao outro, porque o conhecimento abstrato alcança seu pleno desenvolvimento no conhecimento da espécie, e não poderia desenvolver-se mais na mesma linha, nem, portanto, atingir o modo individual. Na realidade há o que se pode abstrair e o que necessàriamente escapa à abstração. Sob êsse aspecto, a própria realidade, tomada em seu todo, apresenta um duplo caráter. Não é, pois, simples, contendo a razão real da especificação e a da individuação[170]. A participação

170. "Illud unde Socrates est homo multis communicari potest; sed unde est hic homo non potest comunicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines". S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.*, I, q. 11, a. 3.

na perfeição específica, a relatividade real que une os indivíduos subsistentes no conjunto da espécie, requer uma estrutura na essência de cada indivíduo.

3. Tôda estutura interna do ser particular consiste na correlação de seus princípios constitutivos, e a realidade dêsses princípios se reduz integralmente à de sua correlação. Cada um dos princípios é uma "relação transcendental", cujo têrmo é o princípio correspondente, *ordo ad alterum*, de sorte que, na definição de um sempre se menciona o outro. Eis por que o caráter próprio de um se comunica diretamente ao outro, já que cada um não é o que é senão pela relação com o outro; cada princípio, em outros têrmos, é a razão de um caráter que se manifesta no ser particular *em sua totalidade* [171].

Por fôrça do princípio de especificação, é êste ser todo — e não sòmente uma de suas partes ou um de seus princípios — que possui tal perfeição específica; e por causa do princípio de individuação, é êste ser todo — e não apenas uma de suas partes ou um do seus princípios — que possui tal modo individual de existir na espécie.

Um princípio constitutivo do ser não existe em si mesmo, não é um ser subsistente, não tem realidade senão pela estrutura que o contém. Por isso, a bem dizer, não é o princípio interno da existência, mas sim o ser subsistente todo — a estrutura que abrange todos os princípios — que existe; do mesmo modo, o princípio interno da essência não é um ser particular e finito, mas é o ser subsistente todo — o conjunto dos princípios — que é particular e finito por causa da essência [172]; e, também, não é o princípio essencial da especificação que é especìficamente determinado, como não é o princípio essencial da individuação que tem um modo individual de existência, mas sim o ser subsistente todo que participa de tal perfeição específica de um modo próprio e individual, devido aos princípios de especificação e de individuação que contém e cuja correlação forma sua essência [173].

---

171. Cf. pp. 107-109.

172. Cf. p. 109.

173. Falando do ser e do devir do princípio de determinação, ou "forma", S. Tomás assim se exprime: "Forma dicitur esse vel ens, quia ea aliquid est... Forma non proprie fit, sed est id quo fit... Id quod fit non est forma, sed compositum, quod ex materia fit et

Para precisar melhor o que são êsses dois princípios internos da essência, podemos dizer que o *princípio da especificação* é a razão real interna de tôda a *determinação* essencial de um ser: chamamo-lo "princípio formal fundamental" ou *forma substancial* [174], isto é, razão do grau de perfeição conforme o qual o ser particular subsiste em si mesmo (pelo correspondente princípio da existência) e participa do valor de ser. Em linguagem escolástica, todo princípio de determinação chama-se um *ato*. O *princípio da individuação* não é a razão de ser de nenhum nôvo grau de perfeição, mas sim do *modo individual* que afeta o grau de perfeição (determinado pela forma) dêste ou daquele ser. Por não fundamentar êsse princípio nenhum grau de perfeição ou determinação, chama-se princípio de *indeterminação*. Não é, contudo, puramente negativo, o que mal teria sentido: como relação transcendental, cujo têrmo é a forma, participa da determinação formal, "recebe a forma", sendo, pois, por si, um princípio de receptividade, de *determinabilidade;* é o que se chama uma *potência*, um princípio potencial. E sendo a forma substancial a razão real interna de tôda a determinação fundamental do ser particular, não podendo mais o correspondente princípio da individuação ser a razão de determinação alguma, êste princípio é uma "pura potência": por oposição à forma substancial, denomina-se *matéria prima*, ou seja, princípio material fundamental ou substancial.

A *matéria prima* não pode existir, nem por um instante, sem estar unida atualmente à forma [175]; com efeito, nenhum ente pode ser real se não fôr determinado em si mesmo, se não se distinguir determinadamente de todos os outros, se não fôr "um" ser. Ora, a matéria prima não é uma fonte

---

non ex nihilo. Et fit quidem ex materia in quantum materia est in potentia ad ipsum compositum per hoc quod est in potentia ad formam. Et sic non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis quod de potentia materiae educatur... Compositum fit et non forma". *De potentia*, q. 3, a. 8.

174. Em geral chama-se *forma*, na linguagem escolástica, todo princípio de deteminação, todo "ato". O têrmo aplica-se, antes de tudo, ao domínio da qüididade, da essência (substancial e acidental) ; poucas vêzes se diz do ato de ser.

175. "Materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam". S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.*, I. q. 75, a. 6. "Per formam substantia fit proprium subjectum ejus quod est esse". *Sum. c. Gent.*, l. II, c. 55.

de determinação e sim a razão da maneira particular como se realiza a determinação essencial dêste ser. Por isso não pode ela exercer qualquer função sem estar em conexão com a forma substancial, fonte dessa determinação. Não pode encontrar-se em relação com o princípio interno da existência e tornar-se participante do ser senão como uma relação cujo têrmo é constituído pela forma, ou seja, em virtude da determinação que a forma lhe comunica.

Em um ser particular não pode haver mais que uma *forma substancial* [176]. Os sêres diferem uns dos outros devido à sua essência, ao seu modo determinado de ser. É a forma substancial o princípio real desta determinação essencial, e é por ela que a essência se acha em correlação com o princípio da existência. Ora, esta correlação constitui a estrutura fundamental de um ser subsistente. Portanto, uma multiplicidade de formas implica numa multiplicidade equivalente de sêres particulares [177].

4. Formularam-se objeções contra esta concepção hilemórfica, consoante a qual a matéria prima, pura potência, seria o princípio de individuação dos sêres da mesma espécie, ao passo que a forma substancial seria seu princípio de especificação. Essas objeções correspondem exatamente às que costumam ser feitas à tese da distinção real do ser e da essência.

---

176. Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibetum* XI, q. 5, a. 5; *Summa contra Gentes*, l. II, c. 58; *De anima*, a. 9 e 11 *Summa theologica*, I, q. 76, a. 3 e 4.

177. Poder-se-ia supor que, havendo várias formas substanciais em um só ser, elas se entrosassem de tal sorte que se referissem umas às outras, e apenas a última se referisse diretamente ao ser. Perguntar-se-ia então em que se fundaria essa distinção entre duas espécies de formas, as que são os modos de ser e as que, falando com rigor, não o são. Na realidade, distinguir-se-iam em um só ser tantas formas quantos fôssem os aspectos a abstrair, ou sejam, os aspectos genéricos e o específico. Mas, ficou demonstrado acima que tais aspectos indicam os estágios que a razão abstrativa atravessa para adquirir progressivamente um conhecimento completo da perfeição formal do ser particular. O resultado dêsses esforços sucessivos resume-se todo na definição da espécie, e não há por que admitir uma estrutura real paralela à estrutura do movimento abstrativo do conhecimento; não há de fato mais que uma forma substancial, que é, porém, virtualmente múltipla (cf. pp. 161 e segs). Inversamente, o conhecimento da perfeição específica e o da diferença individual são irredutíveis, a êles devendo corresponder uma correlação de dois princípios reais, que formam a estrutura da essência do ser particular.

Tendem a mostrar que se torna impossível, partindo-se dessa concepção, fazer-se uma idéia da matéria ou da forma que seja isenta de contradição.

Em primeiro lugar, quanto à matéria prima, alega-se que, para exercer uma função individualizadora, uma coisa precisa ser prèviamente determinada em si mesma. A determinação interna da matéria prima deve, pois, preceder, ao menos lògicamente, o exercício de sua função individuante. Ora, sendo necessário conceber a matéria como determinada, feita abstração da relação que a une à forma, ela possui sua própria determinação independentemente de sua união com a forma substancial; ela própria é um ato e não uma pura potência: não "em ato" por fôrça da forma, mas, "um ato" por si mesma.

No que respeita à forma substancial, observam que, se a forma é concebida como individuada e limitada pela matéria, deve admitir-se que anteriormente, isto é, antes de unida à matéria e, portanto, antes de exercer sua função especificadora, era universal e ilimitada. Tratar-se-ia de uma universalidade e ilimitação lógica, a saber, das que caracterizam o conceito abstrato, aplicável a uma série indefinida de sujeitos? Evidentemente não: quem pensaria em pretender que a essência real de um ser pudesse compor-se de uma pura potência real e de uma noção abstrata? Tratar-se-ia, pelo contrário, da universalidade e da ilimitação de uma forma real? Deveríamos então admitir que a matéria prima vem, sôbre ela, decalcar formas individuais e limitadas. Mas, dificilmente se verá algum sentido nessa afirmação. Não se escapa da necessidade de admitir que a forma é em si mesma individual, e isso por si mesma, isto é, independentemente de sua relação com a matéria prima. Seria, pois, totalmente supérfluo apelar para a função individualizadora dessa matéria.

Semelhante argumentação, tal como a que se dirigia contra a distinção real dos princípios de ser e essência, assenta-se na idéia de que todo princípio que entra na constituição do ser particular deve poder considerar-se de dois modos: em si mesmo ou em sua relação com um princípio correspondente. Se assim fôsse, ter-se-ia de admitir, com efeito, que o princípio considerado em si mesmo já possui tudo quanto se lhe atribui pela relação com um segundo princípio; a intervenção dêste pareceria perfeitamente inútil. Mas uma tal concepção não é admissível: os princípios que constituem o ser particular

são relações transcendentais, achando-se essencialmente em correlação mútua e não tendo sentido nem realidade fora da estrutura que formam. Não será, pois, lícito falar da matéria prima sem ser em relação com a forma, "ordo ad formam", e nunca podemos considerá-la fora de sua união com a forma, isto é, abstraindo-se da determinação que daí lhe advém. E a forma, por sua vez, não tem sentido a não se quando relacionada com a matéria, "ordo ad materiam", só se podendo conceber sob êsse aspecto[178]; dela não se pode, pois, dizer coisa alguma sem levar em conta sua relação com o princípio real de pura potência, ou seja, sem considerar sua individuação pela matéria.

Para precisar todo o alcance dessa teoria da individuação, é necessário ter presentes as conseqüências que dela decorrem no domínio da atividade. No capítulo seguinte mostrar-se-á que à estrutura hilemórfica, que fundamenta o ser individual, corresponde, no plano da ação, uma estrutura da quantidade e da qualidade, da passividade e da atividade. Os indivíduos de uma espécie pertencem a uma mesma ordem *material;* situam-se uns em relação aos outros no tempo e no espaço, e sua individualidade traz a marca profunda dessas relações espácio-temporais, tanto em sua origem como no desdobramento de sua atividade.

5. A definição do homem comporta um *duplo elemento*, o gênero "animal" e a diferença específica "racional", sendo que um indica o aspecto material e a outra o aspecto espiritual

178. "Materia secundum propriam rationem est ens in potentia". S. TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibetum* III, q. 1, a. 1. "Esse in potentia nihil aliud est quam ordinari in actum". *De malo*, q. 1, a. 2.

"Forma nihil aliud est quam actus materiae". *Sum. theol.*, I, q. 105, a. 1. "Ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eas colligante". *Sum. c. Gent.*, l. II, c. 58, Adhuc.

179. S. Tomás põe em relêvo com insistência a unidade substancial, e por isso não admite senão uma "forma substancial" em cada ser, mesmo em se tratando do ser humano. A forma substancial do homem é a alma, que, conquanto espiritual, individua-se pelo princípio substancial de matéria, como tôda forma que constitui uma substância por sua união com a matéria prima. Essa a razão por que a unidade substancial do homem não é menos real que a das coisas materiais; ao contrário, observa S. Tomás, poder-se-ia dizer que essa unidade é mais forte: "*non autem minus* est aliquid *unum* ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et ejus materia, *sed forte magis:* quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum". *Sum. C. Gent.*, l. II, c. 68.

de *uma só e mesma pessoa humana* [179]. A forma substancial do homem constitui, pois, a razão fundamental de uma perfeição que, de um lado, é corporal, medida pelo tempo e espaço, e, do outro, transcende as condições materiais.

Analisando o aspecto espiritual da ação humana, podemos chegar a reconhecer uma orientação natural (ou seja, baseada no objeto formal e natureza da faculdade de operar) para uma existência eterna. O homem individual sobrevive à desagregação do corpo, é imortal, chamado a prosseguir eternamente uma existência subtraída às condições de vida orgânica que tem neste mundo.

Com isso dizemos, primeiramente, que a forma substancial de cada homem — chamada *alma*, por ser o princípio fundamental da vida — constitui, em união com a matéria, a essência humana: é individuada na espécie, graças a essa relação que a liga à matéria, e é a razão da determinação corporal — da "corporeidade" — do ser humano. Mas, além disso, afirmamos que essa corporeidade não esgota tôda a riqueza de perfeição da qual a alma é o princípio, porque esta alma é também a fonte de uma vida espiritual, apta a existir e operar, mesmo sem estar unida atualmente à matéria prima, quer dizer, sem exercer de um modo atual sua função de princípio de corporeidade e de vida orgânica.

Em sua existência separada da matéria, a alma não perderá sua individualidade, desde que a matéria é que constitui o princípio da individuação? Não. Individual não é só o princípio da individuação, mas sim todo o ser particular, em razão dêsse princípio. A forma substancial fica marcada em si mesma pela individualidade própria do ser todo, porque entra na estrutura fundamental dêste ser, ou seja, porque é uma *relação transcendental* que tem por têrmo a matéria prima. Quando a estrutura fundamental do homem, essência-ser, se separa da matéria prima não deixa de guardar a marca individual que a caracterizava antes, porque sua forma substancial não cessa de ser um "princípio formal", inteiramente orientado para a matéria e definindo-se por essa relação com o princípio material.

Entre as almas separadas há, portanto, uma distinção não-formal, não-específica, isto é, que não se funda só na forma considerada "absolutamente", e sim na forma considerada em

sua relação com a matéria prima. Dêsse modo, em última análise, a diferença individual tem sua raiz na matéria [180].

Até mesmo no estado separado, a alma humana continua a ser, ao menos virtualmente, um princípio de corporeidade e de vida orgânica. A alma separada não é, de forma alguma, um anjo, um puro espírito, cuja essência consta apenas de uma forma "absoluta", não relativa a um outro princípio essencial [181]. Embora seja um espírito, a alma é virtualmente material, porque, não só traz em si mesma os frutos de sua união anterior com a matéria, mas, por definição, continua sempre e essencialmente "unível" ao princípio material, e é seu modo próprio de unibilidade, sua orientação especial para a ordem material, que constitui sua individualidade e que a situa no conjunto da humanidade [182].

---

180. "Non enim quaelibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quae est secundum principia formalia vel secundum rationem formae". S. TOMÁS, *Sum. C. Gent.*, l. II, c. 81. "Differentia formae, quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum". *Sum. theol.*, I, q. 85, a. 7, ad 3. Cf. *De potentia*, q. 3, a. 9, ad 7; *In epistolam ad Romanos*, c. 5, lectio 3, Ad hoc autem.

181. O anjo, considerado como um puro espírito, deve ser concebido como único em sua espécie: "unusquisque angelus est sua species". Os anjos não se podem distinguir senão por diferenças formais, pois que sua essência se identifica com sua forma. É uma tese que S. Tomás professa sem a menor hesitação.

182. "Et licet individuatio ejus ex corpore *occasionaliter* dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore cujus est actus, non tamen oportet, ut destructo corpore, individuatio pereat, quia cum habeat esse absolutum ex quo acquisitum est sibi esse individuatum, ex hoc quod facta est forma hujus corporis, illud esse semper remanet individuatum; et ideo dicit Avicenna, quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem". S. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 6 ed. M. H. Laurent, n. 116, p. 188).

"Multiplicantur quidem animae secundum quod multiplicantur corpora, non tamen multiplicatio corporum erit *causa* multiplicationis animarum". *C. Gent.*, II, c. 81. — "Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia hujus animae et illius, non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem ipsius animae, sed est secundum *diversam commensurationem animarum ad corpora:* haec enim anima est commensurata huic corpori, illa autem alii, et sic de omnibus. Hujusmodi autem *commensurationes remanent* in animabus, etiam pereuntibus corporibus, sicut et earum substantiae manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes". *Loc. cit.*

6. Desde a filosofia grega levantou-se o problema da individuação dos sêres materiais, e foi principalmente à questão da multiplicidade dos indivíduos na espécie que se reduziu, durante muito tempo, o problema do um e do múltiplo [183]. Para resolvê-lo, sempre se julgou necessário recorrer a dois princípios de explicação, o da unidade e o da multiplicidade. A dificuldade tôda era como conceber êsses princípios.

Platão apela, de um lado, para a idéia subsistente, e, de outro lado, para a matéria-espaço. O reflexo da idéia em diversas partes da extensão dá origem à multiplicação dos indivíduos da mesma espécie. Não há, porém, união substancial entre a idéia e o espaço material. De resto, a própria idéia fica sendo única e subsistente, e é apenas a sua imagem que se multiplica na matéria.

Aristóteles rejeita êsse dualismo extremo. A realidade material é verdadeiramente "ser", e cada indivíduo — êste homem, por exemplo — é substancialmente "um" ser. Cada um deve, portanto, possuir em sua própria substância seu princípio de especificação, a "idéia", ou "forma", e a matéria prima. Todo indivíduo contém, pois, uma composição hilemórfica [184].

A teoria aristotélica da individuação foi retomada na Idade Média, tanto pelos filósofos árabes (Avicena e Averróis) como por grande número de escolásticos cristãos, entre os quais Guilherme de Alvérnia, Bartolomeu Ânglico, Alexandre de Hales, Jean de la Rochelle, S. Alberto Magno, S. Tomás de Aquino e Sigério de Brabante, mas elaborada de maneiras bem diferentes.

Desta teoria Averróis infere o monopsiquismo: o espírito humano (o intelecto agente e o passivo) é único, por não comportar matéria, não incluindo, portanto, nenhum princípio de individuação que permitisse admitir uma multiplicidade de indivíduos da mesma espécie. Essa doutrina foi fortemente combatida pela maioria dos escolásticos cristãos, sobretudo por Alberto Magno e Tomás de Aquino. Sigério de Brabante,

183. Já explicamos anteriormente como o problema do um e do múltiplo no plano do ser transcendental demorou tanto a se pôr. Cf. pp. 118 e segs.

184. Cf. *Metaf.*, l. XII (Λ), c. 9 (ed. Bekker, 1074 a 33); l. V (Δ), c. 6 (1016 b 32); l. VII (Z), c. 8 (1034 a 5-8); c. 9 (1035 b 30); l. 10 (I), c. 3 (1054 a 33); c. 9 (1058 b 5).

que apresenta uma exposição da tese averroísta em seu ensino em Paris, parece tê-la admitido durante algum tempo, mas combateu-a posteriormente.

O Doutor Angélico deduziu tôdas as conseqüências da doutrina da individuação pela matéria, tanto na filosofia como na teologia. A seu ver, a alma humana, sendo espiritual, é individuada pela matéria, até após a morte corpórea do homem. O anjo, puro espírito, é, necessàriamente, único em sua espécie [185]. A quantidade, princípio acidental que tem sua razão substancial na matéria prima, intervém igualmente na individuação dos corpos, mas secundàriamente, isto é, dependendo da matéria prima, porque o acidente nunca pode desempenhar um papel substancial. É assim que se deve entender a função individuante da *materia signata quantitate.*

Alguns escolásticos seguiram outras direções. S. Boaventura, que considera a matéria como a razão principal da individuação, atribui uma função também à forma. Godofredo de Fontaines e Tiago de Metz, O. P., vêem só na forma substancial o princípio da individuação.

Outros recusam-se a pôr o problema da individuação, contentando-se com observar que só uma realidade individual pode existir e que ela deve constar de princípios também individuais. Rogério Bacon adotou essa idéia a certa altura de sua carreira, e tal opinião foi compartilhada por João Peckham, O. F. M., Ricardo de Middleton, O. F. M., Pedro de Trabibus, O. F. M., João de Nápoles, O. P., Durando de S. Porciano, O. P., Pedro Aurioli, O. F. M., Guilherme de Ockham, O. F. M., com todos os outros nominalistas, e mais tarde por Fr. Suárez, S. J. A mesma tese foi retomada por Leibniz.

A doutrina exposta por J. Duns Scoto, O. F. M., tem certa afinidade com êsse modo de ver: a razão da individuação é a *haecceidade,* ou seja, o cunho de individualidade que caracteriza todo o ser em todos os seus princípios constitutivos (êste ser se compõe "desta" forma e "desta" matéria). A haecceidade é uma formalidade ou determinação real que se deve distinguir dos aspectos genérico e específico: há entre tôdas essas determinações uma distinção formal que decorre

185. "Sed (angeli) quotquot sunt individua, tot sunt species, ut Avicenna dicit expresse". *De ente et essentia,* c. 5 (ed. M. H. Laurent, p. 135).

da própria natureza da realidade, *distinctio formalis ex natura rei.*

A doutrina tomista não nega, em absoluto, que tudo quanto existe seja necessàriamente individual, tanto em seus princípios formais quanto nos materiais. Mas afirma, ao mesmo tempo, que se põe um problema a propósito da multiplicidade dos sêres da mesma espécie (assim como a respeito da multiplicidade dos sêres no plano transcendental), cuja explicação só se pode encontrar em uma correlação de princípios reais. Entretanto, não será num formalismo exagerado, pretendendo achar na realidade a réplica exata da estrutura lógica do conhecimento abstrato, que estará a solução da dificuldade. A distinção formal, ou virtual, é de ordem lógica e não corresponde diretamente a uma distinção paralela na realidade. Ela assenta, contudo, em uma estrutura interna e real da natureza do ser, porque implica uma ordem específica com indivíduos múltiplos, o que requer uma dupla fonte real para assegurar à realidade completa de cada indivíduo sua perfeição específica e sua individualidade.

A solução tomista do problema da individuação dos sêres materiais fundamenta-se em uma determinada concepção do hilermorfismo: a matéria é uma pura potência; a forma substancial de cada indivíduo é única; a matéria e a forma são essencialmente correlativas; a estrutura hilemórfica não é real senão por fôrça de um princípio de existência distinto dela.

Fr. Suárez, S. J., admite, como S. Tomás, a pura potencialidade e a unicidade da forma. Por outro lado, é um adversário da distinção real entre essência e existência: a essência material, hilemòrficamente composta, é realmente idêntica ao ato de existência. Logo, tanto a matéria como a forma são atos "entitativos", e Suárez não vê por que seria contraditório dizer que a matéria prima possa existir separada da forma. Mas, então, surge logo o problema da união substancial do composto hilemórfico: se a matéria é existente em si mesma e a forma também o é, podendo existir separadas, qual o princípio interno de sua união substancial? Êsse princípio não é nem a matéria, nem a forma, nem ùnicamente a conjunção de uma com a outra; é um modo de união implicado no composto substancial[186]. Mas essa opinião não seria mais que uma solução verbal?

186. "Unio materiae cum forma aliquid substantiale est, et non est materia, nec forma, nec compositum, implicite vero in composito

No tomismo êsse problema não se põe, porque os princípios constitutivos concebem-se como correlações. Não têm sentido fora do ponto de vista de sua síntese, e não se pode pensar em recorrer a qualquer outra razão para explicar sua união: "ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eas collagante" [187]. De resto, a matéria, pura potência, não se refere por si mesma ao princípio de ser, só o podendo fazer por sua relação com a forma substancial, porque tudo o que existe tem de ser qüiditativamente determinado. Sob todos os aspectos, a unidade do indivíduo está sòlidamente estabelecida sôbre a coesão interna de sua estrutura.

involvitur". Fr. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, dist. 34, sect. 4, n. 34 (ed. Vivès, Paris, t. 26, p. 378 a).

187. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes*, II, c. 58, Adhuc.

CAPÍTULO II

A ORDEM DINÂMICA DO SER PARTICULAR

§ I. — O SER E O DEVIR

A estrutura ontológica do ser em devir

SUMÁRIO — 1. A correlação entre a potência e o ato. — 2. A estrutura fundamental da substância e dos acidentes. — 3. As objeções contra essa estrutura. — 4. Notas históricas.

1. Como o atesta a ciência, a matéria está sujeita a um movimento constante, e a vida comporta um desenvolvimento imanente sem repouso. O vir-a-ser impera em todo o domínio da experiência humana, interna ou externa. E com razão dizia HERÁCLITO que tudo se escoa, πάντα ῥεῖ, tudo muda e nada "é", a bem dizer, no sentido de que nenhuma coisa chega jamais a fixar-se definitivamente em seu têrmo.

Duas questões podem ser postas acêrca de tôda a realidade[1]: "é"? e "que é"? Para as coisas do mundo de nossa experiência, responder-se-á à segunda pergunta dizendo que são coisas em movimento. O estudo do devir situa-se, pois, no plano do exame da *qüididade*.

O movimento dos objetos do mundo exterior só se pode observar de fora. Em mim mesmo, ao contrário, verifico o devir como um fato "vivido", com o qual me identifico e que aflora à minha consciência: apreendo-o por assim dizer do interior, o que me permite notar seus traços característicos e essenciais.

---

1. Cf. p. 105.

O "vir-a-ser" significa sempre a *passagem de um têrmo a outro.* Assim é o movimento local, indo de um lugar para o outro; assim também o movimento qualitativo, pelo qual, por exemplo, as côres mudam de tom e os sons de altura, os sentimentos se transformam e as idéias se desenvolvem [2].

Em todo devir intervêm pelo menos dois pontos determinados, sendo um atingido *após* o outro, mas *em conexão* com o primeiro: o devir implica o múltiplo, mas também a unidade; é uma síntese, uma ordem, "um" devir.

Não basta que uma determinação se apresente depois de outra, para que haja devir. Quando esvaziamos um copo de água e em seguida o enchemos de vinho, nem por isso a água se transformou em vinho. O devir exige um nexo esssencial entre os dois têrmos da transformação; ambos devem, um após o outro, determinar intrìnsecamente o *mesmo sujeito.*

A síntese dos dois têrmos se faz na unidade real do sujeito. Se passo de uma idéia à outra, tôda a realidade dêste devir se reduz ao sujeito real que sou, pois sou eu mesmo que mudo quando me vejo modificado sucessivamente por duas determinações. O sujeito do devir estende-se, portanto, aos dois têrmos, envolvendo-os, e conserva sua identidade durante tôda a transformação: êle "dura".

Ainda mais. No sujeito, os têrmos da transformação se acham *ligados de um modo particular.* São formalmente um ponto de contato, porque o primeiro têrmo desempenha um papel na produção do outro, e o segundo prolonga o primeiro, modificando-o. Tomemos êste exemplo: tenho um determinado pensamento, que não me aparece como "o" pensamento simplesmente; é apenas êste pensamento, distinguindo-se de qualquer outro que poderia apresentar-se igualmente; o pensamento que me vem à mente aparece, pois, como relativo a outros, perten cendo a uma "ordem de pensamentos". Posso "passar" de um pensamento a outro; o que significa que pode produzir-se uma "mudança" em meu espírito. Logo, a *determinação* ativa do

---

2. "In mutatione qualibet requiritur quod sit aliquid *idem commune* utrique mutationis termino... In nomine enim mutationis et transitus designatur aliquid *idem, aliter* se habere nunc et prius". S. TOMÁS, *De potentia,* q. 3, a. 2, corp. Cf. *loc. cit.,* ad 1 et ad 4; *In libr. Sententiarum,* II, dist. 1, q. 1, a. 2, obj. 2; *Summa contra Gentes,* II, c. 17, Praeterea; *Sum. theol.,* I, q. 45, a. 2, ad 2. Cf. H BERGSON, *L'Évolution créatrice,* 20.ª ed., Paris, 1917, pp. 1 e 323 e seg.

espírito acha-se ligada a uma *determinabilidade*: quando me encontro em *ato* de pensar algum objeto, estou ao mesmo tempo em *potência* de pensar um outro objeto; e o segundo ato estará ligado ao primeiro pelo fato de, neste ato, já me achar em potência de atingir o outro. O devir implica, pois, na identidade permanente de um sujeito cuja *determinabilidade* está *atuada sucessivamente de diversos modos.*

Cada têrmo do devir é *relativo* aos outros têrmos da mesma ordem. Distingue-se dêles e, portanto, é *limitado.* Como ato finito, acha-se ligado a uma determinabilidade ulterior, a uma potência que permanece orientada para outros atos, o que quer dizer que é *individuado* porque *recebido em uma potência.* Em cada estádio de sua evolução, o sujeito participa, de maneira diferente, de uma perfeição específica, na medida em que se atua a potência que há nêle. Todo devir implica, pois, uma *estrutura de potência e ato*: os atos sucessivos que vêm determinar o sujeito em movimento surgem da ampla determinabilidade do sujeito que dura e nela se apóiam. O que muda adquire uma talidade nova e torna-se *outro* em comparação com o que era, mas de um *modo relativo,* a saber, nos limites da potencialidade que permanece; e o que muda não deixa de ficar sendo o *mesmo* sujeito determinável, mas de um *modo relativo,* ou seja, levando em conta sua nova determinação.

Esta estrutura é tão *real* como o ser em devir. A determinação e a determinabilidade são, em cada momento, propriedades *concretas* do sujeito real considerado em seu todo. São *irredutíveis* porque se opõem como o positivo e o negativo. O que é *determinado* é "tal" e não de outro modo. O mesmo sujeito considerado como *determinável* "pode tornar-se outro", embora sendo tal qual é. Não basta dizer que o sujeito determinável não possui esta ou aquela determinação, o que seria simplesmente negativo; precisa-se acrescentar que êle tem realmente uma *disposição positiva* para essa determinação, que está em potência em relação a ela: de fato, neste momento está só em potência, pelo que não atingiu ainda a determinação de que se trata e, portanto, está *indeterminado.* Logo, o ser em devir é, ao mesmo tempo, determinado e indeterminado, uma síntese de ato e potência.

Potência e ato são princípios de ser, *relações transcendentais.* Como o devir, referem-se a um só e mesmo ser real. De nada valeria pretender que, naquilo que está em movimento, uma parte muda e outra perdura, porque o movimento referir-

-se-ia só à primeira parte e não à outra, ficando inteiramente de pé a questão da não-simplicidade do ser em devir.

A potência e o ato do ser em movimento não têm sentido senão quando os consideramos como *correlações*. A definição dêste ato deve mencionar a potência, que é seu princípio de individuação e limitação; a da potência precisa indicar o ato ao qual se refere como seu princípio de determinação. Da correlação da potência com o ato no ser em devir segue-se que *tôda sua estrutura está sujeita à mudança*, isto é: que êste ser que permanece sempre determinável, em potência, é determinado em si mesmo, por seus atos sucessivos; e que êste mesmo ser, incessantemente determinado, continua sempre determinável em si próprio; mas a razão fundamental da determinação do sujeito todo é o princípio de ato, e a razão da determinabilidade é o princípio potencial.

Achando-se determinada e, portanto, modificada pelo deslizar dos atos sucessivos, a potencialidade do ser em devir imprime uma *direção* à mudança. A potencialidade que se mantém no decurso da evolução do sujeito não se orienta para um ato qualquer, mas sim para tal determinação particular adaptada à que possui atualmente: o devir se realiza segundo uma ordem. É a estrutura dêsse devir, a saber, a correlação de potência e ato, que lhe impõe um curso regular e lhe garante uma unidade interna. Na memória, por exemplo, que dura e se desenvolve sem cessar como tudo o que é vivo, o passado influi no presente e o momento atual prepara o futuro: no momento presente a memória age na dependência do trabalho que produziu no passado, e sua atividade atual delineia os quadros de sua ação futura. Nunca os diversos momentos da mudança, de tudo o que se desenrola no tempo, são "intercambiáveis"; cada um ocupa o único lugar que lhe pode convir, do mesmo modo como se seguem os anos em uma ordem fixa e invariável. O vir-a-ser implica a *unidade interna e ordenada dos diversos momentos que se sucedem.*

Em tôda realidade finita produzem-se transformações múltiplas em direções variadas, e a estrutura de um ser se complica na proporção do número de suas linhas de desenvolvimento.

2. O ser particular, a realidade subsistente do sujeito finito, é que está sujeito ao movimento. Êle é o sujeito permanente que contém, em sua duração, os diversos têrmos da mudança que o atinge. Quando passeio, não cesso de ser a

mesma pessoa durante todo o tempo de meu passeio; depois, como antes, minha consciência me revela o mesmo eu. No decorrer de meu passeio minha identidade se manteve; não me tornei *um outro*, o "tu" ou o "êle". Como ser particular — a saber, êste homem que se distingue de todos os outros e que deve, por isso, ser dito um "ser em si", uma realidade *substancial*[3] — permaneci exatamente o mesmo.

---

3. Na Antigüidade a palavra *substantia* possuía, na linguagem corrente, um sentido material, que sempre conservou: bens, riquezas, herança, propriedades. É com êsse significado que se encontra na tradução latina da Bíblia. Empregam-na no mesmo sentido: Tácito, Quintiliano, os juristas do segundo e do terceiro século, bem como S. Jerônimo, Prudêncio, S. Gregório Magno, etc. Usa-se também para designar o fundo mais ou menos sólido em um líquido (cf. Sl. 68, 2).

Sêneca (2-66) dá ao têrmo um sentido filosófico: a realidade material, isto é, a realidade simplesmente (correspondendo ao grego "hypóstasis" na terminologia estóica, por oposição a "émphasis" que designa uma aparência, uma imagem ilusória. Quintiliano (séc. I) relacionou *substantia* com "ousía", a primeira das categorias de Aristóteles. Na acepção de "ousía" encontra-se em Tertuliano (160-240), na versão latina (do século IV) das obras de S. Irineu de Lião, em Mário Vitorino (século IV) e em S. Agostinho. "Essentiam dico, escreve êste (*De Trinitate*, V, 8, 9; P. L., XLII, 917), quae ousia graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus". É comum estabelecer-se uma relação entre a palavra *substantia* e os verbos *substare*, *subsistere*, dando-lhe então o sentido de "substrato". Cf. Curt. ARPE, *Substantia*, em *Philologus* (Leipzig), t. 94 (N. F. 48), 1940, pp. 65-78.

No decorrer das lutas dogmáticas, sobretudo das controvérsias trinitárias do século IV e seguintes, o têrmo *substantia* tornou-se equívoco, porque o puseram em relação com o grego "hypóstasis", que se havia oposto, depois de certo tempo, a "ousía" (até então, tido muitas vêzes como sinônimo), e ao qual se dera o significado de "pessoa".

Os escolásticos preferem atribuir a *substantia* o sentido de *essentia*, prevenindo os leitores contra as confusões possíveis por causa do têrmo "hypóstasis". Assim é que Ulrico de Estrasburgo escreve, no século XIII: "Nomen substancie equivocatur. Sumitur ibi... usu Latinorum, qui, ut ibidem dicit Augustinus, non aliter accipiunt substaniam, quam essenciam. Cum autem dicitur persona significare substanciam, cum hoc nomen suppositum sit a Grecis, patet quod significat substanciam illam, cui Greci hoc nomen imposuerunt, et hoc est substancia, quae est ypostasis" (Texto inédito, citado por J. DE GHELLINCK, S. J., "L'entrée d'essentia, substantia, et d'autres mots apparentés dans le latin médiéval", em *Archivum Latinitatis Medii Aevi* (*Bulletin Du Cange*), t. XVI, 1941, p. 110; *Essentia et substantia. Note complémentaire*, ibid., t. XVII, 1942, pp. 129-133). No tempo da alta escolástica, distinguia-se geralmente *substantia* e *subsistentia*, dando-se ao segundo têrmo o sentido de pessoa. Quanto ao significado de *hypostasis* e *subsistentia*, cf. seção II, cap. III, § 2, n. 2.

Entretanto, sofri uma mudança. Com efeito, fui eu que passeei; ora, passear é mover-se, é mudar: eu todo estive em movimento e, portanto, eu todo me mudei. E como essa mudança não atingiu a identidade substancial do ser consciente que sou, tornei-me *outro*, sem me tornar "um outro": logo, meu ser sofreu em sua realidade subsistente *uma modificação não-substancial.*

Essa mudança não-substancial do ser subsistente denota a presença, nêle, de uma *determinabilidade não-substancial*, isto é, de uma "potência" real para *atos* reais que não modificam a própria identidade substancial (e que, portanto, não correspondem a nenhuma potência pròpriamente substancial).

Donde se conclui, primeiramente, que o ser em devir contém a estrutura de princípios substanciais e princípios não-substanciais, ou acidentes; e, em segundo lugar, que êstes princípios acidentais comportam princípios da ordem da potência e outros da ordem do ato.

O devir é a passagem de uma talidade a outra, de uma primeira determinação a uma segunda, de um têrmo positivo a outro têrmo positivo. O devir não desemboca no nada, pois não chegaria a nenhum lugar: quem não vai a algum lugar, não se locomove. Por conseguinte, a mudança não concerne ao *ser* como ser, porque o ser a nada se opõe; não é possível entrar no ser, nem tampouco sair dêle, uma vez que é transcendental. O ser não pode trocar-se em nada, nem o nada "tornar-se" ser. A criação não é, a rigor, uma transformação, um devir; uma aniquilição não o seria muito menos. O devir atinge, pois, sempre o ser particular em sua talidade, em sua *essência.*

Por conseqüência, havemos de admitir que, além da determinação substancial que perdura e se mantém através da mudança, há determinações acidentais produzidas pela mesma mudança. Diremos, pois, que, a par da substância ou essência "*substancial*", temos de distinguir os acidentes ou *essências "acidentais"* [4]. Com efeito, não se pode confundir esta pergun-

4. S. Tomás emprega as expressões *"essentia* substantiae" e *"essentia* accidentis". Cf. *Sum. theol.*, III, q. 77, a. 1, ad 2.

O doutor Angélico explica que o têrmo "substantia" se toma às vêzes no sentido *lato* de qüididade ou essência, podendo então aplicar-se também aos acidentes: "Substantia *dupliciter* dicitur, ut ex V *Metaphys.*, text. 15, patet. *Uno enim modo* dicitur substantia, se-

ta: "que é êste ser"?, ou seja, "qual é seu modo de ser substancial"?, e esta outra: "que é êle além disso"?, ou seja, "qual é seu modo de ser acidental"? O modo de ser substancial é a essência por excelência, e o têrmo "essência" o designa em primeiro lugar, porque a determinação acidental não é mais que a *"modificação" acidental* do *"modo" substancial de ser.* Quando o têrmo essência se usa para designar realidades acidentais, notamo-lo expressamente, perguntando-se, por exemplo, em que consistem "essencialmente" a qualidade, a quantidade ou as relações de um ser.

Substância e acidentes são princípios constitutivos do ser, *relações transcendentais.* Tôda a sua realidade consiste em suas correlações, não tendo êles sentido fora da estrutura que os contém. E desde que são correlativos, cada um dêles imprime um caráter concreto em tôda a realidade que o contém.

Não se tratará, portanto, jamais de conceber a substância como um substrato imóvel e inerte, sôbre o qual e em tôrno do qual se desdobrasse um movimento que por si mesmo não se referisse à realidade fundamental do sujeito em vir-a-ser [5]. Sem dúvida, o ser particular conserva rigorosamente sua identidade básica através de suas transformações. Como o testemunha a consciência, eu sou e permaneço sempre o mesmo no decurso de minha vida. Mas, por outro lado, viver é mover-se, "vivere est sese movere"; a vida é uma evolução constante; não me mantenho um instante sequer fora dessa evolução, e seria um contra-senso pretender que minha vida se desenvolvesse em tôrno de mim sem me tocar; muito pelo contrário, esta evolução se faz em mim, o que quer dizer que sou eu que vivo, eu que mudo.

---

cundum quod significat rationem primi praedicamenti: et hoc est vel forma, vel materia, vel compositum, quod per se in genere est. *Alio modo* dicitur substantia illud quod significat "quid" in omnibus rebus, sicut dicimus quod definitio significat rei substantiam: et hoc modo quidquid positive dicitur, in quocumque genere sit, substantia est vel substantiam habet". II *Sentent.*, d. 37, q. 1, a. 1, sol.

Em outras passagens, observa êle que, embora "substantia" se tome amiúde na acepção de *quidditas*, significa às vêzes *suppositum.* Cf. p. 133.

5. "...Cum tamen *fieri* non sit nisi "compositi", cujus etiam proprium est *esse*, "formae" enim esse dicuntur non ut subsistentes, sed ut quo composita sunt; unde et fieri *dicuntur*, non propria factione, sed per factionem suppositorum, quae transmutantur transmutatione materiae de potentia in actum". S. TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibetum* IX, q. 5, a. 11.

A *estrutura* da substância e acidentes constitui o fundamento *ontológico* dêsses dados da experiência. É uma estrutura: a substância é um *princípio* de substancialidade que diz respeito ao ser totalmente, inclusive os acidentes; portanto, o devir acidental participa da realidade substancial, pertence-lhe e nela tem seu princípio de individuação. Com efeito, cada momento de minha vida é integralmente meu, levado, animado, individuado por minha substância, e julgar-se-ia inconcebível que êle mudasse de sujeito ou pudesse de qualquer forma pertencer a outra pessoa.

Vice-versa, os acidentes são *princípios* do devir do mesmo ser particular em sua totalidade, inclusive o princípio de substancialidade; por conseguinte, a substância participa da mundança por ela individualizada. Cada uma de minhas ações existe realmente em mim e por mim; é nelas que vivo e existo.

A correlação entre substância e acidentes jamais pode, portanto, romper-se. Não nos será lícito concebê-las fora de sua mútua relação. A *substância* do ser particular não tem sentido senão como *relação* com a substância.

Daí resulta que a distinção entre substância e acidentes não se pode estabelecer por métodos empíricos. Não há meio algum de remover os acidentes para descobrir a substância e verificar sua realidade, como também não poderemos isolar os acidentes a fim de estudá-los fora da relação que os orienta para a substância.

Muitos autores parecem considerar a existência dos acidentes como um fato empírico, que basta verificar, e empenham-se em provar apenas que é necessário admitir a realidade de uma substância situada além dêsses dados acidentais.

Isso é um êrro. O que é dado na experiência é o *ser real particular* e não os acidentes. O que há a fazer é provar que êste comporta uma estrutura contendo conjuntamente acidentes e uma substância. A realidade dêsses acidentes, que são princípios constitutivos do ser particular, não pode, tão pouco como a da substância, descobrir-se por métodos de observação. Doutro lado, não se pode provar que há acidentes neste ser, sem provar, ao mesmo tempo, que há uma substância, e recìprocamente, pois que a substância e os acidentes são princípios reais correlativos. Assim sendo, não é mais fácil atingir os acidentes do que reconhecer a substância: temos que admiti-

-los juntos como princípios distintos ou então rejeitar sua distinção real [6].

3. Estas considerações bastam para mostrar que as objeções que, em geral, se fazem contra a teoria da substância carecem de fundamento, ao menos tomando-se a teoria no sentido que acabamos de expor.

---

6. Os escolásticos acharam em certas verdades da *ordem sobrenatural*, mormente no dogma da Santa Eucaristia, uma confirmação de sua teoria *filosófica* da substância e acidentes. Na Sagrada Eucaristia os acidentes do pão e do vinho são separados de sua substância; logo, *a fortiori*, deve admitir-se que dela são *realmente* distintos. Com efeito, o Concílio de Trento ensina que na consagração do sacrifício da missa, "(fit conversio) totius substantiae panis in Corpus et totius substantiae vini in Sanguinem (Domini nostri Jesu Christi), manentibus dumtaxat speciebus panis et vini" (Sess. XII, can. 2, H. DENZINGER-Cl. BANNWART, S. J., *Enchiridion Symbolorum*, n. 884, 12.ª ed., Friburgo em Br., 1923, p. 290). A distinção real entre a substância e os acidentes permite, pois, exprimir adequadamente êsse dogma, e semelhante aplicação teológica em assunto tão importante é certamente um forte argumento em favor desta doutrina escolástica.

Outra coisa seria querer estabelecer o valor filosófico da teoria partindo-se da teologia. Seria necessário provar, primeiro, que os têrmos empregados pelo Concílio de Trento não devem ser tomados sòmente no sentido vulgar das palavras, mas que é preciso dar-lhes o significado técnico que lhes atribui a filosofia escolástica, ou mesmo uma determinada escola dessa corrente. Indispensável seria, em particular, demonstrar que as palavras "*speciebus* panis et vini" têm que ser entendidas exatamente no sentido filosófico de "*accidentibus* panis et vini".

Ademais, se na Santa Eucaristia os acidentes do pão e do vinho são separados de sua substância e, por outro lado, apresentam tôdas as aparências do pão e do vinho comuns, não se poderia concluir que, nas coisas que a experiência quotidiana nos mostra, atinjamos diretamente os acidentes e não a substância, de modo que só a realidade desta, ao contrário do que se dá com os acidentes, exigiria uma prova em regra para poder ser admitida.

Com efeito, é preciso levar em conta a transubstanciação, coisa totalmente diversa da simples supressão do pão e do vinho, pois que é uma "conversio" destas substâncias, terminando no Corpo e Sangue de Jesus Cristo que ela torna presentes sob as espécies do pão e do vinho. Estas espécies não continuam reais senão em conexão com essa transubstanciação e com a real presença do Cristo nelas. É graças a isso que a realidade das espécies pode "subsistir" como se o princípio próprio de substância estivesse ainda presente, e é por isso que essa realidade nos parece ser pão e vinho comuns.

Um caso análogo pode esclarecer êsse ponto. Os tomistas admitem que a natureza humana do Cristo, ainda que desprovida de seu

Tais objeções supõem sempre que se tenha o direito de considerar separadamente a substância e os acidentes. A substância, dizem, concebe-se como uma realidade completa e acabada, porque, do contrário, não poderia ser o substrato da ordem acidental. E os acidentes têm que possuir sua própria determinação, uma vez que vêm determinar a substância. Dessa forma, porém, ver-nos-íamos forçados a estabelecer uma separação entre o ser e o devir (e, portanto, nos viventes, entre o ser e a vida): a substância "é" e permanece a mesma; os acidentes "devêm", mudam, e por êles a vida se desenvolve. Entretanto, é um contra-senso pretender que a substância de um vivente não vive, não "devém", embora constitua o substrato permanente do curso da vida. Por conseguinte, precisamos admitir que a própria substância está em devir, atribuindo-lhe assim o que se considerava pertencer aos acidentes como próprio dêles. Da mesma maneira, é um contra-senso pretender que o curso da vida não "é", que carece de consistência. É necessário, pois, admitir que os acidentes têm em si aquilo pelo que são reais; em outros têrmos, devemos atribuir-lhes o que se declarava ser próprio da substância. Em suma, não se pode sem contradição separar a idéia da substância da idéia de acidente, porque a definição de uma implica o que é próprio da outra, e recìprocamente. *A fortiori*, dizem os objetantes, não se pode pensar em admitir uma distinção real entre a substância e os acidentes.

Essas objeções são incansàvelmente repetidas pelos filósofos modernos, que raciocinam bem; só que não atingem a tese da substância, pelo menos se concebida corretamente. Uma vez estabelecida a "correlação" da substância e acidentes, tais objeções perdem sua eficácia.

---

esse proprium, existe graças ao *Esse* do Verbo divino ao qual esta natureza está hipostàticamente unida. Ninguém jamais teve a idéia de concluir que (desde que a natureza humana do Cristo é real sem ser efetivamente unida a seu *esse proprium*, e, por outro lado, Nosso Senhor no curso de sua vida terrestre parecia semelhante aos outros homens) a experiência vulgar não nos permite atingir mais que a natureza, tão sòmente, ou substância dos homens, e que seu *esse* não poderia ser admitido como real sem demonstrar-se sua realidade por meio de um raciocínio.

O que a experiência alcança é o *ser particular*. Êste consiste em uma *estrutura* de essência e existência, de substância e acidentes; estrutura *metafísica*, que precisa ser demonstrada e da qual *nenhum* princípio é jamais, como tal, um dado da experiência.

É por fôrça de seu princípio real de substancialidade que um ser postula existir por si, como um ser particular, *ei competit esse in se, subsistere* [7]. Mas, êsse princípio é igualmente uma substância no sentido etimológico da palavra, *sub-stare*: é o substrato dos acidentes, *substat accidentibus*, ou seja, está *em potência* de receber ulteriormente determinações acidentais. O primeiro sentido não deve ser separado do segundo: o princípio pelo qual o ser postula existir em si é precisamente aquêle pelo qual é determinável de um modo acidental, porque o princípio de substancialidade, que é integralmente o *princípio de individuação* dos acidentes, consiste em uma relação transcendental (cujo têrmo são os acidentes), e nada mais.

O vir-a-ser acidental determina o ser subsistente; acrescenta-se-lhe, *accedit substantiae*. Êle pertence a um ser particular, que, em virtude do princípio de substancialidade, postula existir em si. Sua propriedade é referir-se integralmente à substância, *ei competit inesse substantiae*, participando assim da existência do ser particular, *ejus esse est inesse*. Não se pode considerar a substância como um ser completo e subsistente, ao qual os acidentes viessem acrescentar-se de fora. A substância é um "princípio" de substancialidade; não se identifica com o ser particular e subsistente, pois que êste

---

7. "Cum *ens* non sit genus, hoc ipsum quod est *esse* non potest esse essentia subtantiae vel accidentis. Non est ergo *definitio substantiae* ens per se sine subjecto, nec *definitio accidentis* ens in subjecto; sed quidditati seu essentiae substantiae *competit habere esse non in subjecto;* quidditati autem, sive essentiae accidentis *competit habere esse in subjecto*". *Sum. theol.*, III, q. 77, a. 1, ad 2. Cf. IV *Sentent.*, d. 12, q. 1, a. 1, sol. 1; *Quodl.* IX, q. 3, a. 5, ad 2; *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 5, ad 1.

O princípio de *substancialidade* não se identifica com o de *existência*, mas está em *correlação* com êle (como, na linha da qüididade, está em correlação com os princípios acidentais). Podemos, pois, conceber o caso em que a substância não estivesse efetivamente unida a seu princípio próprio de existência. É assim que os tomistas exprimem o mistério da pessoa do Cristo: sua natureza humana existe, não por seu *esse proprium*, mas sim pelo Ser divino da segunda pessoa da Santíssima Trindade. Entretanto, esta natureza ou substância nem por isso deixa de ser uma natureza particular, uma relação transcendental, orientada para seu *esse proprium*. Eis por que, em lugar de dizer que a substância é "o que é em si", devemos enunciar mais exatamente: "substantia est *cui competit* esse in se". De resto, essas expressões são elípticas e temos que entendê-las da seguinte forma: o que é ou subsiste é o *ser particular*, em virtude de um *princípio de existência* que corresponde a um *modo de ser substancial*.

deve compreender também princípios acidentais. Os acidentes são, tanto quanto a substância, princípios constitutivos do ser particular. São recebidos na substância como princípio potencial que os individualiza: participam da existência correspondente e dela tomam emprestada sua realidade [8].

Por isso é que os princípios acidentais não têm, cada um por si, seu princípio de existência: não há tantos princípios acidentais de existência em um ser particular quantos acidentes, porque não pode haver mais que um princípio de existência em um ser particular [9]. Não podemos esquecer que cada princípio constitutivo é uma relação transcendental, referindo-se aos outros princípios e comunicando-lhes, por esta referência total, o caráter próprio de que êle é a razão constitutiva: cada princípio imprime um cunho particular no ser subsistente inteiro [10]. O *princípio de existência* é a razão da subsistência de tôda a estrutura do ser particular, que compreende tanto os princípios acidentais como a substância. Da mesma forma, o *princípio de substancialidade* é a razão da talidade fundamental, por cuja virtude o ser particular se distingue de qualquer outra realidade e é ordenado para uma existência própria: êsse caráter essencial e distintivo marca tanto a ordem

---

8. Sendo os *princípios acidentais* realmente distintos da *substância*, concebe-se a possibilidade de não estarem os acidentes efetivamente unidos a sua substância. Dessa maneira é que os teólogos exprimem comumente o mistério da Sagrada Eucaristia: pela transubstanciação, as substâncias do pão e do vinho se transformam no corpo e sangue de Nosso Senhor, permanecendo os acidentes do pão e do vinho, nos quais Jesus se torna presente (sem que êsses acidentes fiquem sendo pròpriamente os acidentes do Cristo). Tais acidentes nem por isso deixam de ser *princípios acidentais*, relações transcendentais, inteiramente orientados para sua substância, continuando individuados por esta referência a seu princípio substancial próprio. Daí, em vez de dizer que o acidente é "o que está na substância", dir-se-á com mais exatidão: "accidens est *cui competit* esse in substantia", *é próprio dêle* referir-se à substância como seu sujeito de inesão (e, portanto, de individuação).

Pode comparar-se com êsse caso, de ordem puramente sobrenatural, o da *alma humana*, que sobrevive naturalmente à sua união efetiva com a matéria, e que continua a ser sempre um *princípio formal*, uma relação transcendental, individualizada por fôrça de sua referência ao princípio de matéria. Cf. p. 170.

9. "Est etiam quaedam creatura quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima, sicut forma quaelibet, sicut universale; non enim est esse alicujus nisi particularis subsistentis in natura". S. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sentent.*, d. 8, q. 5, a. 1.

10. Cf. pp. 107-109.

acidental como a da substância e da existência [11]. Do mesmo modo ainda, os *princípios acidentais* são a razão de um devir que atinge o ser particular em seu conjunto e do qual participa tôda a sua estrutura ontológica e cada um de seus elementos constitutivos.

4. Foi ARISTÓTELES o primeiro a formular de maneira explícita a distinção entre a substância, οὐσία, e os acidentes, συμβεβηκότα, tratando dessa questão sobretudo sob o prisma lógico. Influenciados pelos árabes, os autores escolásticos desenvolveram a teoria no plano ontológico. No século XIII, admitiu-se unânimemente que há no ser particular uma distinção real entre a substância e os acidentes [12]; há mesmo a tendência a exagerar a distinção e admitir sem reservas a separabilidade dos elementos.

S. TOMÁS DE AQUINO, entretanto, teve o cuidado de graduar suas idéias sôbre êsse ponto. Um princípio acidental, conforme êle, não é um ser; mas sim "id quo est", a razão real pela qual o ser particular é determinado desta ou daquela maneira acidental. O acidente não tem em si próprio seu princípio de individuação, pois será individuado pela substância que o recebe, e, por isso mesmo, não se concebe fora da relação pela qual se reporta à substância [13].

Por sua vez, a substância, "id quod est", não poderia conceber-se fora de seu papel de substrato, a saber, sem a sua referência aos acidentes, porque o ser particular completo só existe pela união da substância com os acidentes [14].

A escolástica decadente perdeu o sentido da estrutura ontológica, ao considerar tôda distinção não-lógica como uma

---

11. A mesma coisa se diga da *matéria prima* e da *forma substancial*, que são elementos constitutivos da essência. A matéria individualiza o conjunto do ser particular, e a forma lhe dá sua determinação específica.

12. "Quidquid dicatur de potentiis animae, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa ejus essentia". S. TOMÁS, *De spiritualibus creaturis*, a. 11, ad 1.

13. Quanto à doutrina de S. Tomás acêrca da relação entre o acidente e o *esse*, cf. pp. 133-136.

14. "Potentiae vero animae sunt accidentia sicut proprietates. Unde licet sine illis intelligatur quid est anima, *non autem animam sine eis esse* est possibile neque intelligibile". *Quaestio de anima*, a. 12, ad 7.

distinção real entre coisas, *inter rem et rem*[15]. É dêsse tipo a distinção que GUILHERME DE OCKHAM, O. F. M., estabelece entre a substância e os acidentes[16]. Êle concebe, sem dúvida, que na ordem natural êsses elementos são inseparáveis; entretanto, são objetos reais que se definem separadamente, e seria impossível deduzir da consideração de um a existência do outro[17], desde que o primeiro não se acha no segundo. Considerado em si, cada um dêsses elementos é, pois, completo e acabado, e, se entra em relação com os outros, tal relação vem adicionar-se à sua realidade. NICOLAU D'AUTRECOURT (cêrca de 1338) defendeu a mesma tese, mas com mais lógica e firmeza. Ninguém, diz êle, pôde jamais verificar empìricamente a existência de substâncias materiais e tampouco demonstrar a realidade delas; a alma é a única substância acessível a nós, porque se manifesta à consciência[18].

Em pleno renascimento da escolástica no século XVII, FR. SUÁREZ, S. J., forcejou por libertar-se do nominalismo a fim de reatar a tradição da alta escolástica e, em particular, da doutrina de S. TOMÁS. Quanto ao problema da substância e acidentes, não retomou fielmente as concepções do doutor Angélico. Os acidentes, ensina, diferem da substância e nela encontram seu substrato. Entretanto, possuem em si mesmos a razão de sua individuação[19] e não é impossível que certos acidentes — como, por exem-

---

15. Cf. pp. 68 e seg.

16. "In creaturis non potest esse aliqua distinctio qualitercumque extra animam nisi ubi sunt res distinctae". Guilherme DE OCKHAM, *Summulae in libros Physicorum*, p. I, q. 14.

17. Cf. Erich HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockam*, Berlim, 1927, pp. 139-143.

18. "Numquam Aristoteles habuit noticiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo substantiam *quamdam rem aliam ab objectis quinque sensuum et a formalibus experientiis nostris*. Et ideo est, quia de tali re habuisset noticiam ante omnem discursum — quod non est verum, cum non appareant intuitive; et etiam rustici scirent tales res esse —; nec sciuntur ex discursu, scilicet inferendo ex preceptis esse ante omnem discursum, quia ex una re non potest inferri, quod alia res sit, ut dicit conclusio supra posita". J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Schriften* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mitelalters, vol. VI, cad. 2, Münster, 1908, pp. 1-13 e 1*-8*).

19. Cf. Fr. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, dist. 5, sect. 7, n. 3. Esta tese corresponde à que êle defende a propósito da individuação dos sêres materiais: a matéria e a forma são realidades concretas e, portanto, individuais, não havendo necessidade de procurar um princípio de individuação que lhes fôsse extrínseco, salvo a causa

plo, a quantidade — possam passar de uma substância a outra, continuando a ser a mesma realidade individual [20]. Tais observações induzem-nos a perguntar que diferença há afinal entre a substância e os acidentes. De fato, a substância é o sujeito que recebe os acidentes; mas, antes de exercer esta função de substrato ("sub-stantia"), existe em si própria como realidade subsistente. Os acidentes, por seu turno, são realidades individuadas, coisas, "res", antes de recebidos no sujeito substancial. Logo, por que não os chamar sêres? SUÁREZ observa, com efeito, que o ser pode dizer-se pura e simplesmente dos acidentes [21]. Aí surge então o problema da unidade do ser particular: qual é o fundamento da unidade de um ser composto de várias "coisas"? Qual o liame que une a substância e os acidentes? SUÁREZ excogita um modo de união, "modus inhaerendi", que se ajunta aos acidentes para fixá-los no sujeito substancial [22]. Resposta meramente verbal. No fundo, o problema é insolúvel, pois não passa de um pseudo-problema, resultando de uma concepção inexata da estrutura do ser particular. No sistema tomista, semelhante dificuldade nunca se poderia apresentar, porque os elementos da estrutura real — no caso, a substância e os acidentes — são concebidos como relações mútuas: só têm sentido devido a sua união, achando-se, portanto, unidos sem precisar recorrer a um víncula adicional, "nullo vinculo extraneo ea colligante" [23].

---

eficiente que as produz. Suárez não enxerga o alcance do problema pôsto por S. Tomás (como, aliás, não vê o alcance do problema paralelo que é o da distinção entre os princípios reais da existência e da essência, ou seja, o da limitação e individuação do ser particular por seu princípio de talidade). Realmente, êsses problemas não têm sentido algum se os elementos constitutivos do ser forem concebidos como coisas absolutas e não como relações transcendentais.

20. "Quamvis probabile sit naturaliter non manere eadem accidentia numero in re genita, quae erant in corrupta, probabilius tamen videtur oppositum quoad quantitatem et dispositiones". *Loc. cit.*, d. 14, s. 3, n. 38.

21. "Ens absolute et sine addito praedicari potest de accidente". *Loc. cit.*, d. 32, s. 2, n. 18. Isso é negado explìcitamente por S. Tomás. Cf. p. 135.

22. "Nam in forma accidentali, actu inesse alteri est quasi terminus ultimus seu modus talis formae secundum existentiam ejus. Accidens enim quamvis ex vi suae existentiae sit aptum et propensum ad inhaerendum, non tamen est actu inhaerens ex vi solius existentiae, sed indiget speciali modo inhaerendi, qui est veluti ultimus terminus existentiae ipsius". *Loc. cit.*, d. 34, s. 4, n. 24.

23. S. Tomás emprega essa expressão a propósito do composto hilemórfico (*Summa contra Gentes*, II, c. 58, Adhuc), mas ela se aplica literalmente ao caso presente.

Os filósofos não-escolásticos da época moderna rejeitam a distinção real entre a substância e os acidentes. Pròpriamente, é ao conceito da substância preconizado pela escolástica decadente que êles se opõem. Mas não conhecem outro, e a identidade que estabelecem entre a atividade e a realidade total do ser não deixa de os encurralar em dificuldades inextricáveis.

Êsse foi, logo de início, o caso de DESCARTES (1596-1650) [24]. Êle fala de coisas ou substâncias [25]. Entre uma substância e o atributo que no-la faz conhecer [26] não há nenhuma distinção real, mas no máximo uma distinção lógica [27]. É assim que a

---

24. "Os elementos constitutivos da idéia da substância, tal como Descartes a recebera do ensino escolástico de La Flèche, eram os mesmos que se encontram em Suárez, mas despidos das sutilezas do jesuíta espanhol e submetidos a uma depuração pela qual a diferença entre a substância tomista e a suareziana quase desapareceria". R. JOLIVET, *La notion de substance*, Paris, 1929, pp. 128-129. Ét. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1913, pp. 275-281.

25. "Mas, que sou eu afinal? — Uma coisa que pensa, isto é, uma coisa que duvida, que entende, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina e que sente". *Lettre à...* (6 *de março*, 1638), ed. Ch. Adam-P. Tannery, t. II, Paris, 1898, p. 38). Cf. *IIe Méditation, Réponses aux troisièmes objections* (t. IX, Paris, 1904, p. 136).

"Ora, confesso francamente que para significar uma *coisa*, ou uma *substância*... servi-me dos têrmos mais simples e abstratos que pude". *Réponses aux troisièmes objections* (t. IX, p. 135). — "Conheci que eu era uma *substância*". *Discours de la Méthode*, 4.ª parte (t. VI, p. 33). Cf. *Réponses aux troisièmes objections* (t. IX, pp. 135-136).

26. "Mas, se depois disso quiséssemos despojar essa mesma substância de todos os atributos que no-la fazem conhecer, destruiríamos todo o conhecimento que dela temos, e assim poderíamos ainda, na verdade, dizer alguma coisa da substância, mas tudo quanto disséssemos consistiria apenas em palavras, cujo significado não conceberíamos clara e distintamente". *Réponses aux quatrièmes objections* (t. IX, p. 173). Cf. *Les principes de la Philosophie*, 1.ª parte, cap. 60 (IX, p. 51), cap. 63 (IX, p. 53).

27. Descartes não conhece outra distinção real que não seja a distinção entre coisas: "A (distinção) real encontra-se pròpriamente... entre duas ou mais substâncias... Há duas espécies de distinção modal, a saber: uma, entre o modo ("que nous avons appelé façon") e a substância de que êle depende e que êle diversifica; a outra, entre dois modos distintos de uma só substância... Enfim, a distinção que se faz pelo pensamento consiste em distinguirmos às vêzes uma substância de algum de seus atributos, sem o qual, entretanto, não podemos ter dela um conhecimento distinto; ou então, quando procuramos separar de uma substância dois de seus atributos pensando em um sem pensar no outro". *Les principes de la Philosophie*, 1.ª parte, caps. 60-62 (IX, pp. 51-53).

substância material não é mais que a extensão, e a substância espiritual não se distingue realmente do pensamento [28]. As outras propriedades da matéria e do espírito são simples modificações dêsses atributos substanciais.

Êsse modo de ver suscita muitas dificuldades. Que é feito da unidade da substância pensante na sucessão dos atos de pensamento? Se tôda a matéria se reduz à extensão, como explicar a atividade transitiva das coisas materiais? Como justificar a unidade fundamental do homem, se êle se compõe de uma "substância corporal" e uma "substância que pensa"?

O ocasionalismo de N. MALEBRANCHE (1638-1715) (que nega a atividade da matéria, sob o pretexto de que tudo é criado pelo Poder divino) [29] e seu ontologismo (que recusa ver na atividade espiritual do homem uma verdadeira concepção de pensamentos humanos, reduzindo-a a uma simples contemplação das idéias divinas [30]) não bastam para resolver essas dificuldades [31]. Fica sendo impossível fundir a matéria e o espírito, as duas substâncias constitutivas do homem, numa só unidade substancial; não se explica tampouco como a atividade do

---

28. "Mas, embora qualquer atributo baste para fazer conhecer a substância, há, todavia, em cada uma delas um que constitui sua natureza, ou essência, e do qual todos os outros dependem. Assim, a extensão ou comprimento, largura e profundidade, constituem a natureza da substância corporal, e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa. Porque tudo o mais que se pode atribuir ao corpo pressupõe a extensão e não é mais que uma dependência do que é extenso; da mesma forma, tôdas as propriedades que descobrimos na coisa que pensa não passam de diversos modos do pensar". *Les principes de la Philosophie*, 1.ª parte, cap. 53 (IX, p. 48).

29. Cf. Nic. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la Métaphysique*, 7e Entr., V e XIV (ed. Arm. Cuvillier, Bibl. des textes philos., Paris, 1945, pp. 209 e 222). *Recherche de la Vérité*, l. VI, 2.ª parte, cap. 3 (ed. de Paris, 1871, t. IV, p. 325). Cf. *Éclaircissements sur le traité de la nature et de la grâce*, Ir éclaircissement.

30. Cf. *Recherche de la Vérité*, l. III, 2.ª parte, cap. 6 (t. III, pp. 398 e seg.).

31. Arnold GEULINCX (1624-1669), professor em Lovaina e depois em Utrecht, já propusera a doutrina do ocasionalismo. *Opera Philosophica, Metaphysica vera*, Pars III, Quinta Scientia, "Fortis est ille creator seu motor" (ed. J. P. N. Land, Haia, 1892, t. II, p. 191); *Annotata ad Metaphysicam*, ad pag. 192 (pp. 291-293) et ad pag. 195 (pp. 297-298).

espírito, que se desdobra em atos múltiplos, se reduz à realidade de uma só substância espiritual [32]; enfim, como muito bem já dizia Leibniz, não sendo a substância material verdadeiramente ativa, temos de concluir que, a rigor, ela não existe [33].

B. SPINOZA (1632-1677) corta o nó górdio do problema metafísico reduzindo tôda realidade a uma substância única. Êste ser infinito possui uma infinidade de propriedades, das quais só duas nos são conhecidas: a extensão e o pensamento. Os objetos que percebemos não são mais que modificações dêsses artibutos, e sua realidade não se distingue da substância eterna [34]. Nesta concepção panteísta, a atividade e a responsabilidade das pessoas finitas estão definitivamente comprometidas, tornando-se o Ser infinito o centro das contradições.

G. W. LEIBNIZ compreendeu tôda a importância do problema da substância e dedicou-se durante tôda a sua vida a resolvê-lo [35]. O panteísmo parecia-lhe um êrro profundo e o ocasionalismo não passava, a seu ver, de um panteísmo disfarçado. Por outro lado, o mecanicismo cartesiano parecia-lhe

---

32. Cf. Nic. MALEBRANCHE, *Réflexions sur la prémotion physique*, c. X (*Oeuvres complètes*, Paris, 1937, t. II, p. 387). Cf. *Réponse à la troisième lettre d'Arnauld.*

33. G. W. LEIBNIZ, em *Acta eruditorum*, Leipzig, 1698 (ed. C. J. Gerhardt, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, t. IX, Berlim, 1880, p. 515). Cf. *Carta a Hoffmann*, 27, IX, 1699 (ed. J. E. Erdmann, Berlim, 1840, t. I, p. 161, a).

34. O monismo de Spinoza está implicado nestas duas definições, enunciadas no começo do sistema:

"Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens".

"Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat". *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Pars prima, de Deo, defin. 1 et 3 (ed. J. Van Vloten e J. P. N. Land, 3.ª ed., Haia, 1914, p. 37).

Spinoza deliberadamente se afastou da concepção cartesiana da substância. Êle próprio assim formula a definição de Descartes: "Per substantiam intelligimus id quod ad existendum solo Dei concursu indiget". *Renati Descartes Principiorum philosophiae pars II*, def. 2 (ed. Carl Gerhardt, t. I, Heidelberg, 1923, p. 181). Conforme essa concepção de Descartes, não será a substância, mas o Ser divino, distinto de tôda substância finita, a razão fundamental de qualquer realidade.

35. "... a substância, cujo conhecimento é a chave de fêcho da Filosofia. Foi a dificuldade quanto a êsse ponto que tanto atrapalhou Spinoza e Locke". *Lettre du 22 mars 1714* (ed. C. J. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften*, t. III, Berlim, 1887, p. 567).

insustentável. Opôs-lhe sua "monadologia", concebida como um dinamismo pluralista [36]. Levou mesmo ao extremo o dinamismo, até negar tôda passividade da matéria, desenvolvendo também o mais integral pluralismo, graças a uma teoria da continuidade, excogitada conforme o modêlo do cálculo infinitesimal.

LEIBNIZ defrontou com o problema da "comunicação das mônadas", problema bem difícil para êle, por haver definido as mônadas como sêres dotados apenas de atividade imanente, mas fechadas e sem janelas. Procurou a solução na ordem universal das mônadas, que deve fundar-se na natureza delas e, em última análise, em Deus, autor dêsses sêres e dessa ordem: existe uma harmonia preestabelecida, que tem sua razão em Deus [37].

Na opinião de seu autor, a monadologia é uma doutrina metafísica e não empírica [38], porque LEIBNIZ estava convencido de que um sistema físico, como o de DESCARTES, leva inevitàvelmente a problemas ulteriores de natureza metafísica. Entretanto, essa monalogia põe mais questões do que as que resolve.

---

36. "A *mônada* não é senão uma substância simples, que entra nos compostos; *simples*, isto é, sem partes. Devem existir substâncias simples, uma vez que há compostos; porque o composto não passa de um amontoado, ou *aggregatum* dos simples. Ora, onde não há partes, não existe nem extensão, nem figura, nem divisibilidade possível. E essas mônadas são os verdadeiros Átomos da Natureza e, numa palavra, os elementos das coisas". *Monadologie*, n. 14 (t. 6, Berlim, 1885, p. 607).

"As mônadas não têm janelas, pelas quais qualquer coisa pudesse entrar ou sair". "A mudança é contínua em cada mônada". "Segue-se que as transformações naturais das mônadas provêm de um *princípio interno*, já que uma coisa exterior não poderia influir em seu interior"; "princípio interno que faz a mudança de uma percepção para outra". *Loc. cit.*, nn. 7, 10, 11, 15 (pp. 607-609).

37. "Eu disse que se podem imaginar três sistemas para explicar a comunicação que se verifica entre a alma e o corpo, a saber: 1.º o sistema da influência de um sôbre o outro, que é o das escolas, tomado no sentido vulgar, que julgo impossível depois dos cartesianos; 2.º o de um vigilante perpétuo que representa em um o que se passa no outro, mais ou menos como se um homem estivesse encarregado de ajustar sempre dois maus relógios que por si mesmos não fôssem capazes de andar de acôrdo, e tal é o sistema das causas ocasionais; 3.º o do acôrdo natural entre as duas substâncias, como seria o caso de dois relógios bem exatos". *Lettre à Basnage*, 1698 (t. IV, p. 520).

38. "A mônada é um átomo da substância, um ponto metafísico". T. IV, p. 511. "Não são partes, mas sim fundamentos; não ingredientes, mas condições dos fenômenos". T. II, pp. 262 e 270.

Entre outras perguntas, de que modo explicar a unidade fundamental de sêres, como o homem, que se compõem de várias mônadas? LEIBNIZ começou recorrendo à teoria da "mônada dominante" [39], que logo lhe pareceu insuficiente. A reflexão sôbre essas dificuldades reconduziu-o sempre mais à escolástica [40]. A teoria do "vinculum substantiale", que propôs de modo hesitante no final de sua carreira, não deixa de lembrar as concepções escolásticas: é um princípio de unidade metafísica, que se distingue das mônadas [41] — a tal ponto que não há contradição alguma em que delas se separe [42] — e que reduz diversas mônadas à unidade de um só ser [43]. Como, porém, compreender essa tese? Cada mônada é uma substância, e o "vinculum substantiale" também o é; tôdas essas unidades substanciais podem ser separadas e existir isoladamente, mesmo após terem sido unidas. Como então se fundem num só

---

39. "O animal ou substância corpórea, que a Mônada dominante faz ser uma só máquina". T. II, p. 252. Cf. *loc. cit.*, pp. 305, 306, 482, etc.

40. "A minha doutrina acêrca da substância corpórea, portanto, parece ser a mesma da Escola Peripatética, que só ignorou as mônadas. Mas estas, eu as acrescento sem prejudicar em nada aquela doutrina. Nenhuma outra diferença encontrarás, por mais que procures". T. II, p. 511.

"Estranhar-se-á que eu pretenda reabilitar de certo modo a filosofia da Escola, tão desacreditada na opinião de muitos... Mas, os próprios princípios da mecânica e das leis do movimento nascem, quer-me parecer, de algo de superior, que depende antes da metafísica do que da Geometria, e que a imaginação não poderia atingir ainda que o espírito o conceba muito bem". *Système nouveau pour expliquer la nature des substances* (primeira redação) (t. IV, pp. 471-472).

41. "Esta união (da alma e do corpo) é qualquer coisa de *metafísico* que nada muda nos fenômenos". T. VI, p. 45.

"(Êste vínculo) difere da Mônada porque é o que realiza os fenômenos; as Mônadas, porém, poderiam existir ainda que os corpos fôssem apenas Fenômenos". T. II, p. 519. "Consiste na fôrça ativa e passiva primitiva das quais nascem tanto as ações como as paixões do composto, apreendidas pelos sentidos, se admitirmos alguma coisa além dos fenômenos". T. II, p. 518. "E isso será o que chamam matéria prima e forma substancial. E os acidentes do composto deverão ser modificações disso; estas são transitórias, ao passo que a própria substância composta durará assim como a Mônada dominante". T. II, p. 486.

42. "Êste vínculo substancial é vínculo naturalmente, mas não essencialmente, pois exige as mônadas, mas não as envolve essencialmente, podendo existir sem as mônadas, e as mesmas sem êle". T. II, p. 516.

43. "De várias substâncias nasce uma nova". T. II, p. 438.

ser? Para resolver a aporia, LEIBNIZ teria que voltar à concepção tomista da estrutura metafísica.

Como o cartesianismo, o empirismo inglês herdou da escolástica a noção da substância.

JOHN LOCKE (1632-1704), que recebeu em Oxford uma formação filosófica occamista, considera a substância como o substrato desconhecido que supomos encontrar-se sob os dados qualitativos das coisas, sustentando-os[44]. Contudo, ainda que a declare desconhecida, admite-a como real, tanto nas coisas materiais como nas espirituais.

G. BERKELEY (1685-1753) desenvolve o empirismo em um sentido idealista: as coisas materiais são apenas representações subjetivas do espírito, não tendo substância[45]. A consciência pessoal, pelo contrário, nos põe diante da substância de nosso espírito e da realidade de suas funções cognitivas e volitivas.

Foi DAVID HUME (1711-1776) quem levou o empirismo ao extremo, tirando conclusões fenomenalistas. O conceito da substância não tem um conteúdo inteligível. Não é possível "distinguir", dos dados imediatos que as coisas nos apresentam, a substância dessas coisas, porque nesse caso deveria ser igualmente possível "separá-la"; ora, se fizermos abstração dos dados, nada mais resta a conhecer[46]. O que chamamos substância é uma coleção de dados que consideramos como se fôssem

---

44. "Portanto, a idéia que temos, à qual damos o nome geral de "substância" — não sendo mais que o pretenso mas desconhecido suporte das qualidades que vemos existir e que imaginamos não poderem subsistir *sine re substante* "sem algo que as sustente" — chamamo-la *substantia*, ou seja, de acôrdo com o verdadeiro sentido da palavra, em bom inglês, "standing under" ou "upholding". *An essay concerning human understanding*, II, c. 23, n. 2 (ed. Londres, 1880, p. 209).

45. "O *esse* delas é *percipi*, nem é possível que tenham alguma existência fora das mentes, ou coisas pensantes, que as percebem". *Principles of human knowledge*, p. I, n. 3 (ed. A. C. Frazer, Oxford, 1901, t. I, p. 259).

46. "Não temos impressão do "em si" ou substância, como uma coisa simples e individual. Nesse sentido não temos, portanto, idéia disso".

"O que é distinto é distinguível, e o que é distinguível é separável pelo pensamento ou imaginação. Tôdas as percepções são distintas. São, pois, distinguíveis e podem ser concebidas como existindo separadamente, e podem existir separadamente sem nenhuma contradição ou absurdo". *Treatise of human nature*, I, apêndice (ed. Oxford, 1896, pp. 633-634).

constantes porque podemos reencontrá-los quando quisermos em nossas verificações. O eu não representa um caso privilegiado; êle também não é mais que um fluxo de impressões e sentimentos que, graças à memória, reunimos em uma unidade própria e "substancial" [47].

A concepção de HUME reaparece no positivismo do século XIX, na Inglaterra com STUART MILL, por exemplo, e na França, com HIPPOLYTE TAINE [48].

---

47. "A idéia da substância, se realmente existe, deve, portanto, originar-se de uma impressão de reflexão. Mas, as impressões de reflexão resolvem-se em nossas paixões e emoções, das quais nenhuma poderia representar uma substância. Logo, não temos idéia da substância, distinta da de coleção das qualidades particulares, nem outro qualquer pensamento, quer falemos ou raciocinemos sôbre isso".

"A idéia da substância, bem como a do modo, não passa de uma coleção de idéias simples, unidas pela imaginação, tendo um nome particular reservado para ela, pelo qual podemos relembrar, tanto a nós mesmos como aos outros, essa coleção". *Loc. cit.*, I, sect. 6 (p. 16).

"Supomos imediatamente que um objeto continuará idênticamente o mesmo, ainda que várias vêzes ausente dos sentidos ou presente a êles; e atribuímos-lhe uma identidade, não obstante a interrupção da percepção, quando concluímos que, se pousamos a vista ou a mão constantemente sôbre essa coisa, ela deve conter uma perfeição invariável e ininterrupta. Mas, uma tal conclusão, ultrapassando as impressões de nossos sentidos, só pode ser tirada da conexão de *causa e efeito;* nem podemos de outro modo ter a certeza de que o objeto exterior não mudou, por mais que o nôvo objeto possa parecer-se com aquêle que estava antes presente aos sentidos". *Loc. cit.*, I, p. 3, sect. 2 (p. 74).

"Deixando de lado certos metafísicos dessa espécie, aventuro-me a afirmar do resto do gênero humano que êles não passam de um feixe ou coleção de várias impressões, que se sucedem com inconcebível rapidez e estão em perpétuo fluxo e movimento". *Loc. cit.*, I, p. 4, sect. 6 (p. 252).

48. Cf. J. STUART MILL, *System of logic ratiocinative and inductive*, Londres, 1843, l. I, c. 3, § 6, 7, 8. No que tange à vida consciente, ensina que ela assenta em uma substância cuja natureza nos escapa.

H. TAINE assim se exprime: "A essência ou natureza de um ser é a soma indefinida de suas propriedades". *Le positivisme anglais*, Paris, 1864, p. 35. "O eu... não contém nada mais que seus acontecimentos e as ligações dêles". *De l'Intelligence*, Paris, 1870, t. I, p. 383. "Pensamos que nem espírito nem corpo existem, mas simplesmente grupos de movimentos presentes ou possíveis e grupos de pensamentos presentes ou possíveis. Cremos que não há substâncias, mas apenas sistemas de fatos. Vemos na idéia de substância uma ilusão psicológica". *Le positivisme anglais*, p. 114.

É fácil de se compreender, entretanto, que não basta a multiplicidade dos dados para explicar a realidade. Êstes se apresentam agrupados, unificados. Donde vem tal unidade? A que se deve, em particular, a unidade da corrente de nossa consciência? Qual o seu princípio real? HUME bem viu que a questão se punha e declarou lealmente que se sentia incapaz de dar-lhe resposta [49].

KANT tentou resolver pelo criticismo as dificuldades que lhe haviam sido sugeridas em grande parte pela leitura das obras de HUME. Êle conserva a idéia de substância, mas só como categoria subjetiva que nos leva a sintetizar em tôrno de um núcleo permanente e sólido os dados sucessivos da experiência. É em um juízo sintético *a priori* que exprimimos a substância dos objetos [50]. A substância não tem, pois, valor ontológico e nada nos diz quanto à natureza da realidade. Aliás, se lhe atribuímos o sentido realista tradicional, ficaremos implicados em antinomias, tanto no que respeita à alma como no tocante ao corpo [51].

Para resolver os problemas filosóficos, HENRI BERGSON recorre à intuição da realidade, tal como nos é dada na experiência vivida de nossa atividade consciente [52].

---

49. "Em suma, há dois princípios que não posso conciliar, nem está em meu poder renunciar a nenhum dêles, a saber, *que tôdas as percepções distintas são existências distintas*, e *que a mente nunca percebe qualquer conexão entre existências distintas*. Caso nossas percepções se baseassem em alguma coisa de simples e individual, ou se a mente percebesse uma conexão real entre elas, não haveria dificuldades no caso. De minha parte, pleitearei o privilégio de ser cético e confessar que essa dificuldade é dura demais para minha compreensão. Não pretendo, contudo, declarar absolutamente impossível tal coisa. Outros talvez (ou mesmo eu após mais maduras reflexões) possam descobrir alguma hipótese que resolva essas contradições". *Treatise of human nature*, I, apêndice (p. 636).

50. "Nossa apreensão da diversidade dos fenômenos é sempre sucessiva e, portanto, sempre mutável. Assim sendo, nunca poderemos, só por essa apreensão, determinar se tal diversidade, como objeto da experiência, é simultânea ou sucessiva, a menos que tenha por fundamento alguma coisa de *durável* e *permanente*, de que tôda mudança e simultaneidade não passam de outros tantos modos (modos do tempo) de existir do permanente. É só, pois, no permanente que são possíveis as relações de tempo". *Crítica da razão pura*, 1.ª divisão, l. II, cap. II, terceira seção, 3 (na trad. de A. Tremesaygues e B. Pacaud, 2.ª ed., Paris, 1944, p. 178).

51. *Loc. cit.*, 2.ª divisão, l. II, cap. II (pp. 327 e seg.).

52. Êsse método não consiste em uma simples descrição empírica dos fatos. O próprio Bergson chama a atenção para isso ao ressaltar

Nela, a realidade nos aparece em constante vir-a-ser. A vida é uma "corrente" vital, e sua unidade é a da corrente [53]. Seria um êrro distinguir momentos imóveis, entre os quais se estenderia a mudança. A inteligência, que se representa o vir-a-ser como formado de blocos imóveis e isolados aos quais se viria juntar o movimento, vê-se forçada a sustentá-lo com uma "substância" inerte que une as partes disjuntas. Mas, não é possível que essa construção artificial nos dê um conhecimento exato do vir-a-ser que flui [54]. De fato, a unidade do que devém não se encontra fora do vir-a-ser, porque a reali-

---

a diferença que se deve estabelecer entre suas concepções e a teoria do "stream of thought" de William James: "Isso significa que o *stream of thought* é de natureza essencialmente psicológica e que minha *durée* é mais metafísica, com o que quero dizer que ela está na raiz de tôda realidade, sendo comum a nós e às coisas... A analogia entre o modo de ver de James e o meu, ainda que real, é menor aqui do que se julgaria a princípio, e encobre uma diferença fundamental". *Lettre du 23 août 1923*, em *Études bergsoniennes. Hommage à Henri Bergson* (1859-1941), Paris, 1942 (nova tiragem do número especial da *Revue Philosophique*, agôsto, 1941) Floris DELATTRE, *Les dernières années d'Henri Bergson*, p. 10.

53. Cf. *L'évolution créatrice*, 20.ª ed., Paris, 1917, pp. 3 e seg., 325 e seg.

54. "Mas, como nossa atenção os distinguiu e separou artificialmente, vê-se obrigada a reuni-los por um liame artificial. Imagina assim um *eu* amorfo, indiferente, imóvel, sôbre o qual desfilariam ou se enfileirariam os estados psicológicos de que fêz entidades independentes. Onde há fluidez de cambiantes fugazes que se interserem umas nas outras, ela percebe côres distintas, e por assim dizer, sólidas, que se justapõem como as pérolas variegadas de um colar: daí a necessidade de supor um fio, não menos sólido para reter juntas as pérolas. Mas, se êsse substrato incolor é incessantemente colorido por aquilo que o recobre, é para nós, em sua indeterminação, como se não existisse. Ora, só percebemos precisamente o colorido, isto é, estados psicológicos. Em rigor, tal "substrato" não é uma realidade; é para nossa consciência um simples sinal destinado a lembrar-nos a todo momento o caráter artificial da operação pela qual a atenção justapõe um estado a outro estado, onde há uma continuidade que se desenrola. Se a nossa existência se compusesse de estados separados, cuja síntese teria que ser feita por um "eu" impassível, não existiria para nós duração. Porque um eu que não muda não dura, como tampouco dura um estado psicológico que permanece idêntico a si mesmo enquanto não fôr substituído pelo estado seguinte. Por conseguinte, por mais que se enfileirem êsses estados ao lado dos outros sôbre o eu que os sustém, nunca tais sólidos alinhados sôbre um sólido constituirão a duração que escoa. Na realidade, o que assim se obtém é uma imitação artificial da vida interior, um equivalente estático que se prestará melhor às exigências da lógica e da linguagem, exatamente por se haver eliminado o tempo real. No

dade não é, em si mesma, estranha ao movimento. Esta unidade não é mais que a duração real: o que vive, dura e se conserva desenvolvendo-se; o que se conserva não é diferente do que vive e se desenvolve. O que vive é, portanto, real em si, realidade subsistente, e podemos chamá-lo uma substância, desde que não a distingamos da vida, que, tôda ela, flui sem cessar [55].

As descrições de BERGSON evidenciam muito bem o duplo caráter que marca tôda a realidade do ser em devir: êste ser muda e, entretanto, conserva sua identidade, ou seja, dura. Mas, como nos determos nessa afirmação? Como não procurar o que requer a realidade para que possa durar? E, já que uma realidade simples não poderia apresentar o duplo caráter implicado no devir, precisamos perguntar como conceber-se a não-simplicidade desta realidade, isto é, qual a estrutura ontológica do ser em devir.

LOUIS LAVELLE ergue-se igualmente contra a teoria da substância-suporte. O ser, diz êle, é sempre ato. Conquanto no ser finito o ser e o ato não coincidam, acham-se em correlação: é o ser que se atualiza, e é o ato que penetra na natureza do ser. Não há, pois, ser que não seja intrìnsecamente afetado pelo ato, nem há substância que não fôsse mais um substrato inerte: "é porque o ato é um, que o sujeito é um. Os mistérios aparèntemente insondáveis da metafísica nascem dêsses sujeitos em que uma tendência idolátrica reifica a idéia abstrata

---

que toca, porém, à vida psicológica, tal como se desenrola sob os símbolos que a recobrem, percebe-se sem muito custo que é o tempo o seu recheio".

"E não há, de resto, recheio mais resistente e mais substancial. Porque nossa duração não é um instante que substitui um instante: só haveria nesse caso o presente, e não um prolongamento do passado no atual, nenhuma evolução, nada de duração concreta. A duração é o progresso contínuo do passado que corrói o futuro e que incha à medida que avança. Desde que o passado aumenta sem cessar, também se conserva indefinidamente". *Loc. cit.*, pp. 3-5.

55. A êsse propósito, Bergson protesta contra os que pretenderam ver nêle um negador da substância. "Seria, diz êle, atribuir-me a negação do eu, que passei tôda a vida estudando. Rejeito um eu *coisa*, isto é, um eu imóvel, e, em geral, uma substância *suporte* inerte e indefinível. Mas, definir a substância e o eu por sua própria mobilidade, não é negá-los, como se dá com os temas de uma sinfonia, que são também uma mobilidade essencial". A. D. SERTILLANGES, *Avec Henri Bergson*, Paris, 1941, p. 37.

da permanência, e que, como fàcilmente se vê, são refratários a tôda inteligibilidade e incapazes de qualquer eficácia" [56].

Contudo, o ser finito não é uma pura posição autônoma, ou um ato livre sòmente: êle não se cria. Seu ato consiste no livre uso que faz de um poder real que lhe foi dado e de que êle próprio não é a fonte [57]. Assim sendo, porém, devemos distinguir, na ordem do agir, o próprio ser e a potência real a que corresponde.

Essa potência real é o que os escolásticos chamam a "substância" ou natureza e, a seguir, as "faculdades" acidentais que dela emanam. Não há inconveniente algum em admitir êsses princípios realmente distintos, contanto que não se esqueça serem êles correlações reais que formam em conjunto um ser estruturado [58].

§ II. — A ORDEM ACIDENTAL

SUMÁRIO — A substância, princípio ativo, sujeito e fim do acidente.

Tôda realidade acidental pertence a um ser particular e subsistente. Não vem de fora como um elemento estranho que apenas se prendesse a êsse ser por um laço extrínseco. Faz parte dêle realmente, achando-se nêle como em seu *sujeito de inesão*, e, desde que essa realidade é um elemento do "devir" acidental, surge e se desenvolve no ser que modifica.

O dèvir atesta a atividade do ser finito, porque falamos de atividade sempre que se produz alguma coisa, o que é exatamente o caso do devir. Como é num só e mesmo ser que o devir se desenrola e é totalmente compreendido, não há dúvida que é êsse mesmo ser que muda, se modifica, adquire novas determinações, se bem que guardando sua identidade

56. L. LAVELLE, "De l'insertion du moi dans l'être par la distinction de l'opération et de la donnée", em *Tijdschrift voor philosophie*, III, 1941, p. 735. Cf. *De l'Acte*, Paris, 1937, p. 67: "O ato em si é sem suporte e sem efeito".

57. Cf. pp. 159-160.

58. Os autores americanos não-escolásticos, como Muirhead, D. W. Prall, J. Loewenberg, A. S. Murphy, Pepper, Dennes, V. F. Lenzen, que estudaram recentemente o problema da substância, não atingiram o verdadeiro problema metafísico, conforme mostrou muito bem Augustine J. OSGNIACH, O. S. B., *The Analysis of Objects of the four principal Categories. An historical-critical Analysis in the Light of scholastic Philosophy*, Nova York, 1938, pp. 137-174.

substancial. Devemos, pois, considerar o princípio da substancialidade, razão fundamental da identidade do ser, como *princípio ativo* [59] das modificações acidentais; nesse sentido denominamo-lo geralmente "natureza" do ser [60]. E como todo o curso do devir acidental se desdobra na realidade do ser subsistente, cuja identidade se prende ao princípio de substancialidade, esta realidade substancial é atuada pelo devir e constitui seu *princípio final.* A determinação acidental tem, pois, seu princípio ativo no ser substancial, que é também seu sujeito de inesão, bem como seu fim [61].

Todo ser age "de acôrdo com a sua natureza" e nela encontra a regra e a medida de seu desenvolvimento. E como o devir acidental é a expressão ativa da determinação substancial, ou seja, da perfeição própria de um ser, é por êle que procuramos a natureza dêste ser.

---

59. É melhor chamá-lo *princípio ativo* do que *causa eficiente,* porque êste segundo têrmo designa, em geral, a causa eficiente *extrínseca,* isto é, o ser que é causa do que se produz em um *outro* ser.

60. O têrmo natureza (em relação com o verbo latino "nasci", nascer) significa, pois, a *razão fundamental* e *substancial* da atividade do ser. Somos impelidos, dizemos, por nossa "natureza", agimos conforme nossa "natureza". Freqüentemente, emprega-se a palavra como sinônimo de *essência* e *qüididade.* Assim, quando se pergunta: qual é a natureza dêste ser (a saber, desta realidade "substancial")? Ou ainda: qual a natureza desta qualidade, quantidade ou relação (ou seja, desta realidade "acidental")?

S. Tomás distingue os seguintes sentidos dêsse vocábulo: "Nomen naturae multipliciter dicitur, ut Boethius, in libro *De duabus naturis et una natura Christi,* dicit. Primo enim modo dicitur natura secundum quod communiter ad omnia entia se habet, prout natura definitur omne id *quod intellectu quoquo modo capi potest.* Secundo modo prout tantum *substantiis* convenit: et sic natura dicitur esse quod agere vel pati potest. Tertio modo dicitur natura quod est *principium motus vel quietis in eis in quibus per se est,* et non secundum accidens. Quarto modo *unumquodque informans specifica differentia* dicitur natura". II *Sentent.,* d. 37, q. 1, a. 1, sol.

61. "Subjectum tripliciter comparatur ad accidens. Uno modo sicut praebens ei *sustentamentum*: nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subjectum. Alio modo sicut *potentia* ad actum: nam subjectum accidenti subjicitur sicut quaedam potentia actui, unde accidens forma dicitur. Tertio modo sicut *causa* ad effectum: nam principia subjecti sunt principia per se accidentis". *De virtut. in communi,* a. 3. — "Subjectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa, et etiam materialis, inquantum est susceptivum accidentis", S. Tomás de Aquino, *Sum. theol.,* q. 77, a. 6, ad 2.

A. — A ESTRUTURA DA ORDEM ACIDENTAL

SUMÁRIO — 1. A qualidade, a atividade. — 2. A quantidade, a passividade. — 3. O liame entre a qualidade e a passividade. O espaço e a figura. O tempo e a linha da evolução. A situação no tempo e no espaço: aqui e agora. — 4. A unidade estruturada das faculdades. — 5. As faculdades e os "habitus". — 6. A relação. As relações lógicas e as relações reais. A ausência de distinção real entre a relação e seu fundamento qualitativo ou quantitativo. — 7. As categorias.

1. O devir acidental implica uma estrutura acidental de potência e ato. Com efeito, o princípio de determinação que é o ato acidental vem, como qualquer outro princípio atual, determinar uma potência. Esta tem que ser uma potência acidental, porque a passagem de uma potência substancial ao ato constituiria necessàriamente uma mudança substancial, uma transformação da substância. Não basta, pois, um ato acidental; é preciso que haja também uma potência da mesma ordem, para fundar ontològicamente o devir acidental de um ser [62].

Esta potência pode designar-se, de um modo geral, com o nome de *faculdade.* Ela é a razão real pela qual um ser particular, plenamente determinado em sua substância, continua, entretanto, determinável, a saber, de um modo acidental.

Pelo devir acidental o ser particular adquire uma qualidade nova: embora permanecendo substancialmente êste ser (determinado por sua forma substancial), modifica-se de "tal" modo (é determinado por uma forma ou princípio acidental de "talidade", por uma "qualidade"). A faculdade, tanto quanto o ato que lhe corresponde, acha-se na linha da *qualidade.*

2. No ser material, cuja substância se compõe de um princípio potencial e de um atual, a saber, de matéria e forma, o devir acidental tem de apresentar uma estrutura correspondente a essa composição hilemórfica, pois que o devir não é outra coisa senão a expressão ativa da perfeição substancial. Eis por que contém, não sòmente um princípio de atividade, ou seja, a faculdade voltada para a ação, mas também um

62. Cf. pp. 182-183.

princípio oposto, o da *passividade.* É, pois, por uma necessidade natural que o agir das coisas materiais está imbuído de passividade. A "faculdade" dessas coisas, por certo, é em si mesma determinada, orientada para tal objeto formal, mas essa orientação natural, conquanto determinada sob certos aspectos, continua determinável, o que redunda em dizer-se que sofre de uma carência de perfeição intrínseca, abrindo-se à influência externa, a fim de preencher êsse vazio. Uma coisa material não passa à ação sem o auxílio de outra, impelida que deve ser pelo mundo ambiente. Em sua atividade, as coisas materiais sempre se entrosam, se completam e se sustêm mutuamente.

O elemento ativo do devir material reside na *qualidade;* o passivo, na *quantidade.*

A quantidade está ligada à extensão, à exterioridade, à continuidade das partes. A unidade do ser perde com isso sua fôrça, porque tôda realidade que se estende no espaço é divisível: as partes reunidas estão em potência de se separarem. Isso é motivo de fraqueza, porque as coisas extensas são fisicamente dependentes umas das outras; em outros têrmos, são submetidas às leis físicas que regem o cosmos. As coisas materiais formam uma massa contínua, inerte e passiva, entravada pelos laços que as prendem umas às outras. Para se pôr em movimento, uma coisa física precisa ser movida por outra; para entrar em ação necessita ser impelida a agir: a *ação* e a *paixão* nela se encontram sempre unidas no mesmo processo ativo. A fôrça material se expande deslocando-se de um ponto ao outro. A atividade de cada porção da matéria é intrìnsecamente dependente da dos outros e se desenvolve dentro do quadro da excitação externa a que, sem cessar, está sujeita.

3. Todo ser patricular é ser *(ens)* por fôrça do princípio real de ser contido em sua estrutura, e é êste *(res)*, distinto de qualquer outro, devido a seu princípio de essência substancial. Quando se trata de uma realidade material, seu grau de perfeição específica está ligado à forma substancial, ao passo que sua individuação se prende à matéria prima. Considerado em seu desenvolvimento acidental, todo ser particular contém uma determinação qualitativa *(quale)*, e, tratando-se de uma realidade material, é, além disso, uma coisa estendida no espaço *(quantum).*

A correlação estabelecida entre a qualidade e a quantidade corresponde à que une a forma à matéria na substância. Esta é o reflexo daquela na ordem acidental. Os dois têrmos dessa relação são irredutíveis, realmente distintos, mas ligados a tal ponto que é impossível definir um sem mencionar o outro. Qualidade e quantidade formam um conjunto de *relações transcendentais;* sua correlação é uma estrutura de *ato* e *potência.*

A matéria prima é o princípio substancial de *individuação.* A quantidade desempenha um papel correspondente na ordem acidental: a atividade material é individuada, medida e limitada pela passividade.

Por conseguinte, será impossível existir a quantidade sem sua união com a qualidade: não teria o mínimo de determinação exigido para ser; e igualmente impossível existir uma qualidade material sem sua união com a quantidade, pois não teria individualidade. A matéria, extensa e quantificada, está sempre determinada desta ou daquela maneira, devido à *qualidade* que nela se encontra. Da mesma forma, a matéria, ativa e qualificada, é individualmente esta, por causa do lugar que ocupa no *espaço.* A interpenetração da qualidade e quantidade numa só coisa individual impõe-lhe dimensões determinadas, uma *figura* característica, que manifesta sua natureza, como, por exemplo, a forma exterior de um animal ou de uma planta, as diferentes formas cristalinas, etc.

A atividade material implica um vir-a-ser qualitativo que precisa desenvolver-se na continuidade do espaço, pois que está ligada à quantidade. Percorrendo sucessivamente diversas partes do espaço, constitui um movimento que se desdobra na continuidade do *tempo.* E como o devir de um ser particular traz sempre o cunho qualitativo individual, cada realidade material se desenvolve consoante um ritmo que lhe é próprio. Exprime, por assim dizer, sua natureza na curva temporal que descreve, fixando nela os traços de sua história: os animais, as plantas e tôdas as coisas têm uma *duração* que lhes é individualmente própria.

Tôda realidade material está ligada às que a rodeiam, por fôrça de sua extensão no espaço. Impossível extraí-la da ordem física e isolá-la, porque o princípio fundamental da quantidade é, precisamente, a razão de sua individuação. Portanto, esta coisa é totalmente dependente de suas relações

com as realidades ambientais: não a podemos indicar sem a situar *(situs)*, designando seu lugar no tempo e no espaço, ou, em outras palavras, determinando onde *(ubi)* e quando *(quando)* ela se apresenta, a que distância se acha dos outros momentos do tempo e dos outros lugares, no espaço. Para exprimir "o que" acontece na ordem material, será necessário precisar "onde" e "quando" isso se produz [63].

4. É um fato de experiência que o desenvolvimento de um ser finito não é simples. O estudo do homem, por exemplo, estabelece que a atividade humana se orienta conjuntamente para vários objetos formais irredutíveis. A determinabilidade ativa do homem comporta, pois, uma estrutura; não forma uma potência simples, mas contém todo um complexo de *faculdades*. Com efeito, distinguimos as fôrças físicas e fisiológicas das de ordem psíquica, compreendendo, estas últimas, energias orgânicas e faculdades espirituais, que são a inteligência, orientada para o ser, e a vontade, cujo objetivo formal é o bem desejado como bem em razão do valor que se lhe reconhece. Tôdas essas fôrças e faculdades do homem se referem umas às outras de diversas maneiras, correspondendo-se como ato e potência.

O conjunto dêsses princípios ativos dá a imagem dos desenvolvimentos variados pelos quais o homem exprime a riqueza de sua perfeição substancial de ser e busca incansàvelmente a plena expansão de sua natureza.

Graças às suas faculdades espirituais, o ser humano transcende a ordem material e orgânica. Por outro lado, dispõe êle de fôrças materiais. Nunca se pode, porém, perder de vista que sua atividade, a qual forma uma estrutura complicada, continua a ser fundamentalmente una, como una é a sua natureza humana. As faculdades superiores se acham ligadas às formas orgânicas por uma relação natural e, portanto, harmoniosa: como a alma espiritual é a forma substancial do organismo humano, e é individuada ela mesma, pela matéria

63. O tempo e o espaço compõem o quadro geral em que entram tôdas as linhas seguidas necessàriamente pelo desenvolvimento das coisas. Um fato material apresentará, portanto, sempre um aspecto mecânico: realiza-se em um movimento local. Êsse o ponto de vista que as ciências físicas modernas adotaram em suas pesquisas; esforçaram-se por *medir* os fatos, definir o *hic et nunc* de cada dado, determinando minuciosamente suas relações mecânicas com os outros.

substancial, assim também a operação espiritual anima a atividade humana total e traz em si própria a marca individual que lhe imprime o princípio acidental da quantidade. Aliás, a experiência interna atesta que, por sua vez, a vida orgânica e sensível se encontra introduzida na unidade da consciência, participando da vida superior do eu. Há uma distinção profunda, mas não uma ruptura, entre os elementos tão diversos que compõem a atividade do homem: êles se compenetram e se fundem em um só desenvolvimento.

5. As faculdades, potências orientadas para a ação, são qualidades. As que são espirituais estão subtraídas ao determinismo da matéria e se expandem livremente. São fôrças flexíveis e dóceis, que podemos guiar, educar, "formar", imprimindo-lhes uma disposição firme, uma orientação estável, uma tendência a se desenvolverem em um sentido, de preferência ao outro. Semelhante modificação interna das faculdades aumenta-lhes a eficácia: a ação torna-se mais segura e mais maleável, mais agradável e mais fácil. Na terminologia escolástica, essa disposição estável chama-se um *habitus*.

Existem hábitos *inatos*, que inclinam espontâneamente a faculdade a se exprimir em um sentido determinado, como, por exemplo, a reconhecer os primeiros princípios do pensamento (hábitos dos princípios) e da ação moral (sindérese). Outros são *adquiridos*, quer bruscamente, quer depois de atos repetidos.

O hábito, disposição estável que determina a faculdade em si mesma, é suscetível de desenvolvimento e confirmação. Não se deve conceber seu crescimento como um alargamento quantitativo que resultasse da adjunção de novas partes, mas sim como uma maturação qualitativa, pois que a faculdade é uma qualidade e sua modificação tem de ser da mesma ordem [64]. Entretanto, o elemento espiritual da atividade huma-

64. Foi sobretudo a propósito do aumento da caridade cristã que os escolásticos puseram o problema do desenvolvimento dos *habitus*. S. TOMÁS DE AQUINO defende decididamente a tese do crescimento qualitativo. Cf. I *Sentent.*, d. 17, q. 2, a. 2; *Sum. theol.*, I-II, q. 66, a. 1; II-II, q. 24, a. 5; *De virt. in communi*, a. 11.

H. BERGSON empenhou-se em mostrar que a vida e o devir são de natureza qualitativa e não se podem medir por uma quantidade. Pierre DUHEM insistiu igualmente na distinção fundamental que se deve estabelecer entre a qualidade e a quantidade: "Uma grande quantidade sempre poderá ser obtida pela adição de um certo número de pequenas quantidades da mesma espécie. Não há nada de semelhante

na se alia sempre a um elemento orgânico, e o desenvolvimento qualitativo não deixa de se manifestar de alguma maneira na vida do organismo. O espírito anima o corpo humano e lhe imprime seu cunho, do mesmo modo que tira de sua relação com a matéria a individualidade que caracteriza o ser em seu todo [65].

6. Os elementos de tôda pluralidade *referem-se* uns aos outros para formar um todo, tanto na ordem lógica como na da realidade. As idéias não se empilham no espírito, e sim organizam-se segundo certas regras. Cada idéia tem um conteúdo de significação, em virtude do qual se prende às outras, refere-se a elas lògicamente. Cada uma é um momento do curso lógico das idéias, da vida discursiva da razão. As diversas idéias se concatenam e formam uma ordem, graças às *relações lógicas* que as unem.

Na realidade há igualmente unidades distintas que constituem uma ordem graças às relações que *realmente* as entrelaçam. Os indivíduos materiais, por exemplo, estão unidos em uma mesma espécie, e todos os sêres, juntos, formam a ordem do ser. É na atividade dos sêres que vemos manifestarem-se essas relações.

---

na categoria da qualidade. Reuni em um vasto congresso quantos geômetras medíocres puderdes encontrar; não tereis o equivalente de um Arquimedes ou de um Lagrange. Cosei uns aos outros pedaços de tecido de um vermelho sombrio: a peça obtida não será de um vermelho vivo... Tôda intensidade de uma qualidade tem seus caracteres próprios, individuais, que a tornam absolutamente heterogênea em relação às intensidades menos elevadas ou às mais elevadas. Uma qualidade de uma certa intensidade não contém, como parte integrante, a mesma qualidade com uma intensidade menor, nem entra, como parte, na composição da mesma qualidade tornada mais intensa... Diderot perguntava chistosamente quantas bolas de neve seriam necessárias para esquentar um forno: a pergunta só é embaraçosa para quem confunde qualidade e quantidade". *La théorie physique*, Paris, 1906, p. 205. Cf. *ibid.*, pp. 179-180.

65. Não deve, portanto, parecer muito estranho ser possível medir, pelo estudo do comportamento humano e num certo sentido, o elemento espiritual, passando pelo elemento orgânico. Compreende-se, assim, o significado do estudo quantitativo que se faz, em psicologia, de certas funções superiores, como, por exemplo, pelo emprêgo da escala métrica da inteligência. Cf. Arthur FAUVILLE, "Psychologie scientifique et psychologie philosophique", em *Tijdschrift voor philosophie*, II, 1940, pp. 626-627.

Cada ser particular possui em si mesmo sua existência: é um *em si*. Mas, como é finito, refere-se a uma realidade situada além de seus limites. Essa relação com um além de si mesmo não suprime sua realidade subsistente, seu em si; ao contrário, tôda relação supõe necessàriamente a subsistência. O ser particular é, por inteiro, marcado com essa relatividade, pois que todo êle é finito, e sua atividade o atesta por tôda sua estrutura. Assim, a série das faculdades, pelas quais o homem se desenvolve em direções múltiplas, implica uma série igualmente variada de relações, graças às quais êle se acha inserido na ordem do ser. Pelo conhecimento, tendência e sentimento, por tôdas as energias de que dispõe, êle se refere e se prende aos outros. Podemos classificar essas relações de acôrdo com as faculdades em que surgem: a relação do cognoscente ao conhecido difere da que liga o sujeito da tendência a seu objeto, porque seus fundamentos diferem; as faculdades espirituais unem os sêres diversamente do que o fazem as fôrças orgânicas e materiais, porque as relações provenientes da quantidade modificam profundamente as relações qualitativas oriundas da atividade.

A realidade finita se caracteriza, pois, por sua relatividade. Encontram-se *realmente* relações *nos sêres* (*esse in* subjecto), referindo-os *realmente* a outros (*esse ad* terminum), com base na natureza substancial e nos acidentes de quantidade e qualidade que derivam dessa natureza.

Debateu-se a questão se essa relatividade encontra sua razão em um princípio ontológico acidental — a *relação predicamental real* — que seria realmente distinto dos princípios de qualidade e de quantidade, seus fundamentos imediatos, e, *a fortiori*, do princípio de substancialidade.

A resposta deve ser *negativa*. Todo ser particular "é" e é "isto": necessário será admitir a estrutura fundamental do princípio real de ser e do princípio da substancialidade. Êste último, pelo qual o ser é um "em si", distinto de qualquer outra realidade, constitui um princípio de individuação que exerce um papel limitador. Ora, o limite implica uma relação entre os domínios limítrofes que êle separa, de modo que a razão substancial da limitação é ao mesmo tempo a razão substancial da relatividade.

A limitação do ser importa na limitação de seu agir. Se precisamos distinguir os princípios de existência e de substân-

cia, temos, *a fortiori*, que distinguir os princípios de existência e de ação. A atividade do ser finito baseia-se na tendência e se desenvolve em uma estrutura acidental realmente distinta da substância. Os acidentes são, pois, os princípios em virtude dos quais o ser particular se determina por sua ação. Êstes princípios não passam de simples modificações acidentais do modo de ser substancial, isto é, da função limitadora fundamental. Donde se segue que a relatividade que caracteriza esta função se estende inevitàvelmente aos princípios acidentais. Eis por que a qualidade e a quantidade implicam também a relatividade, uma vez que são, como a própria substância e por ela, os princípios de uma determinação limitada da perfeição de ser.

Com base na substância, a qualidade e a quantidade constituem a razão ontológica da limitação do ser particular, isto é, de sua inclusão na ordem do ser e, por conseguinte, de sua referência aos sêres que essa ordem contém.

7. Na linha da *qüididade*, muitos predicados podem aplicar-se à realidade: esta coisa é vermelha, aquela é pesada, eis aqui um homem, uma montanha se ergue lá ao longe, etc. Em tôdas as épocas os filósofos se esforçaram por classificar êsses atributos. ARISTÓTELES apresentou uma célebre classificação das *categorias*[66], ou gêneros supremos, chamados por BOÉCIO (480-525) *os predicamentos do ser*. O filósofo os reduz às vêzes[67] a dez categorias, sendo a primeira a substância, e as nove outras, os vários acidentes[68].

PITÁGORAS e PLATÃO, antes dêle, bem como os epicuristas, os estóicos e PLOTINO, depois, interessaram-se pelo mesmo problema[69]. S. AGOSTINHO, BOÉCIO e os escolásticos retomam as

66. O têrmo provém da linguagem jurídica, onde tem o sentido de acusação, isto é, de uma declaração destinada a exprimir como se deve julgar o acusado. Aristóteles empregou-o para indicar os atributos mais gerais, que exprimem o que se deve pensar de seus "inferiores", a saber, dos sujeitos de que se dizem. O primeiro livro do *Organon* de Aristóteles intitula-se "Kategoriai" e trata dos gêneros supremos do ser.

67. *Categor.*, c. 4 (ed. Bekker, 1 b 26-27; *Topic.*, I, c. 9, 103 b 22-23).

68. Substantia, quantum, quale, ad aliquid, ubi, quando, agere, pati, situs, habere. Οὐσία, ποσόν, ποίον, πρός τι, ποῦ, ποτέ, ποιεῖν, πάσχειν, κεῖσθαι, ἔχειν.

69. Os gregos da época clássica estimavam mais o finito do que o infinito no sentido de "indeterminado" e punham o ímpar acima do par. Pitágoras dividiu a realidade em duas séries de dez grupos opostos,

categorias aristotélicas. DESCARTES, C. WOLFF e J. LOCKE propõem uma nova classificação [70]. Na filosofia de KANT o problema adquire um nôvo sentido: as categorias são os conceitos fundamentais do entendimento puro, "Stambegriffe des reinen Verstandes", as formas subjetivas do pensamento, cujo conteúdo é fornecido pelos dados da experiência sensível [71]. Na filosofia contemporânea prosseguiram as pesquisas, e numerosos filósofos se ocuparam com o problema das categorias [72].

Foi inegàvelmente o quadro das categorias de ARISTÓTELES que obteve o maior sucesso. Estabelecido empìricamente, aplica-se às realidades materiais. Nêle se encontra uma série de gêneros supremos, mormente os oito primeiros, que merecem atenção [73].

---

os bons e os maus, a saber: o finito e o infinito, o ímpar e o par, o um e o múltiplo, o direito e o esquerdo, o masculino e o feminino, o imóvel e o móvel, o reto e o curvo, a luz e as trevas, o bem e o mal, o quadrado e o ângulo reto. No *Sofista*, 254 d, Platão enumera as cinco classes seguintes: o ser, o mesmo, o outro, o repouso e o movimento. O epicurista Lucrécio, em sua obra *De rerum natura libri sex*, apresenta esta série: "Intervalla, viae, connexus, pondera, plagae — concursus, motus, ordo, positura, figura". A classificação adotada pelos Estóicos costumava ser; substância, qualidade, modo e relação. Plotino distingue, nas realidades inteligíveis, as cinco categorias platônicas; e no mundo sensível: substância, relação, quantidade, qualidade e movimento. Cf. *Enéada* VI, l. III, c. 3.

70. Descartes e Spinoza distinguem a substância, o atributo e o modo. Leibniz retoma mais ou menos a lista de Aristóteles: substância, quantidade, qualidade, atividade, passividade, relação. Chr. Wolff propõe o seguinte: entia, essentialia, attributa, modi, relationes extrinsecae. John Locke reduz tudo às seguintes classes: substância, modo e relação.

71. Kant procura estabelecer a lista das categorias baseando-se na classificação das formas do juízo. Divide os juízos sob quatro aspectos, comportando cada um três subdivisões: quantidade (geral, particular, singular), qualidade (afirmativa, negativa, infinita), relação (categórica, hipotética, disjuntiva), modalidade (problemática, assertórica, apodítica). Dessas distinções provêm suas doze categorias: unidade, pluralidade, totalidade; realidade, negação, limitação; substância, causalidade, interação; possibilidade, realidade, necessidade.

72. Para citar apenas alguns nomes: Fr. Schleiermacher, H. Lotze, J. Fr. Herbart, Ed. von Hartmann, J. H. von Kirchmann, Chr. Sigwart, A. Rosmini, Ch. Renouvier. — Veja-se um breve apanhado histórico do problema das categorias na *Geschichte der Metaphysik* (Geschichte der Philosophie in Längsschnitten, Heft 2), por Max WUNDT, Berlim, 1931, pp. 93-119.

73. Os dois últimos, *situs* (estar de pé, sentado, deitado, etc.) e *habere* (estar vestido, armado, etc.), carecem de interêsse como categorias.

Essas categorias podem ser consideradas tanto do ponto de vista da lógica como da ontologia. Neste segundo caso, temos de perguntar quais são as categorias cuja irredutibilidade é tal que denota uma distinção real.

Apresentamos acima a prova de que no ser particular existe uma distinção real entre a *substância* e os *acidentes*. Trata-se, pois, de categorias metafísicas. Entre as categorias acidentais, deve-se considerar em primeiro lugar a *qualidade*, que abrange sobretudo as diversas faculdades e seus "hábitos". Nos sêres materiais a qualidade distingue-se realmente da *quantidade*.

As três categorias que são a substância, a qualidade e a quantidade indicam o *modo de ser fundamental* (substancial) e as *modificações* (qualitativas e quantitativas) que o afetam. Pressupõem a limitação do ser particular e, portanto, sua relatividade: as três são, pois, por definição, categorias da relatividade, porque categorias do ser particular. Donde se segue que não tem cabimento reservar-se a relatividade a uma categoria especial. As categorias aristotélicas "ubi, quando, passio-actio, situs, habere" e outras que se poderiam acrescentar, acentuam o sistema complicado das relações de tôda espécie que entrelaçam os sêres finitos enquanto se desenvolvem na linha qualitativa de suas faculdades espirituais e na linha qualitativa e quantitativa de suas fôrças orgânicas e materiais.

Como é que os sêres particulares, entidades subsistentes, estão abrangidos na "ordem" dos sêres, achando-se, portanto, imbuídos de relatividade em todos os seus elementos? Que se exige para que um ente possa "ser" e ser "finito"? Sôbre que, enfim, se baseia a "estrutura" do ser finito? Eis aí, mais uma vez, o problema fundamental da metafísica.

As categorias permitem-nos classificar os atributos tomados na ordem da *essência* ou qüididade: não contêm o atributo "ser". Foi Aristóteles o primeiro a observar que o ser transcende tôdas as categorias, pois que é próprio delas indicar os *modos de ser*, sendo o modo fundamental o da substância. Daí concluíu êle pela "analogia" do ser [74]. Não conseguiu, porém, formular de um modo preciso o problema metafísico da relação que une o ser e as categorias, isto é, o ser e a essência, ou qüididade. Já tratamos dêsse ponto: há em todo ser finito uma distinção real entre o princípio de existência

74. Cf. p. 53.

e o de essência [75] (e na linha dêste último será necessário distinguir ulteriormente o princípio de substancialidade e os princípios acidentais) [76], formando uma estrutura metafísica, uma correlação. A essência, ou "modo de ser", consiste em uma relação transcendental, cujo têrmo é o princípio real de ser. Tôda explicação do domínio da essência, isto é, do domínio das categorias, deverá, pois, fundamentar-se afinal no "ser". Por conseguinte, o devir, a atividade tendencial, o desenvolvimento acidental do ser finito, exigem uma explicação "ontológica".

B. — A SIGNIFICAÇÃO ONTOLÓGICA DO DEVIR ATIVO

SUMÁRIO — 1. O devir, tendência a possuir-se na ordem do ser. A identidade, o eu subsistente e a presença intencional do outro; a consciência de si e o conhecimento objetivo, fruto do pensamento conceptual *(intellectus agens)*. — 2. No homem, enfraquecimento da imanência do devir por causa do entrelaçamento com a atividade transitiva. — 3. Nos animais, nas plantas e na matéria inorgânica, degradação progressiva da unidade do indivíduo e da unidade de seu devir individual.

1. Qual o sentido da evolução ativa de um ser que se desenvolve sempre consoante formas categoriais, tôdas impregnadas de uma referência aos outros sêres? Por que e como se exprime essa "relatividade" na atividade dos sêres particulares?

Na base de tôda explicação metafísica precisamos pôr a *identidade do ser*: o ser é só êle próprio, radicalmente prêso a si mesmo.

Um ser particular não é um ser parcial, mas um todo ontológico, substancialmente completo, existente em si, um ser subsistente [77]. No eu, êle se afirma como tal, tomando ativamente posse de si próprio.

É o que se manifesta na consciência, a qual é um recolhimento, um voltar-se sôbre si, uma imanência, uma *consciência de si*. Ela consiste em se conhecer, querer-se, apegar-se a si mesma, possuir-se, orientada que está para a conservação e afirmação de si, para a ação livre e autônoma, para o repouso e o gôzo no pleno domínio de si mesma.

---

75. Cf. pp. 102 e seg.
76. Cf. pp. 180 e seg.
77. Veja-se seção II, cap. III, § 2.

Entretanto, a *afirmação de si* não se mantém sem se basear na *afirmação do ser*: o eu só tem consistência porque "é" e por se achar fixado no absoluto do ser. Por outro lado, como se trata de um ser particular, cuja propriedade é subsistir por sua "participação no valor de ser", não é possível que na consciência de si, a afirmação de ser se reduza à do eu; com efeito, o valor de ser deve poder encontrar-se em sêres que existem ou podem existir fora do eu, pois que tôda participação implica multiplicidade. Logo, para se conhecer verdadeiramente, o ser particular precisa apreender sua individualidade e, portanto, notar seus limites; deve reconhecer que é um ser entre muitos outros; tem de se ver, mas no lugar que ocupa no conjunto das realidades, "situar-se" exatamente na *ordem* dos sêres. Quando toma consciência de si e se apreende como ser, é num ponto de vista transcendental e absoluto que se coloca para afirmar que *participa do valor de ser, como o fazem todos os sêres, na ordem dos sêres.* Afinal, conhecer-se é *apreender, de sua perspectiva pessoal, tôda realidade* [78].

Além do conhecimento, a atividade consciente contém a *vontade*, a *tendência*, o *amor*. Para ser verdadeiramente sólida, a vontade deliberada de *se* manter, de *se* amar e de usufruir de *sua* perfeição, tem de se firmar em uma vontade, uma tendência, um amor, um gôzo que abranja *tudo* [79], porque a consciência de *si* seria vã se não fôsse sustentada e animada pelo absoluto da consciência de *ser*.

A vida consciente é uma atividade *imanente*, voltada sôbre si mesma, incomunicável, pelo menos de um modo direto: não é outra coisa senão o eu ativo. Se só me apreendo em uma atividade consciente que me faz aparecer como membro da ordem dos sêres, é necessário que os outros sêres, contidos nessa ordem, apareçam-me igualmente. É *em mim mesmo*, na imanência de minha atividade consciente, que os atinjo

78. "A mais profunda originalidade de cada eu consiste precisamente nesse poder pelo qual, em cada ponto do universo, adquire uma consciência original dêsse Todo dentro do qual está situado e que de certo modo deve, por seu turno, introduzir-se nêle, revelando-se-lhe sob uma perspectiva única, privilegiada, descobrindo-lhe relações entre suas partes que não têm sentido senão por êle e de que êle é sempre, em certo sentido, o artífice e o criador". L. LAVELLE, "Être et Acte", em *Revue de Métaphysique et de Morale*, 43.º ano, 1936, p. 195.

79. Cf. J. PETERS, C. SS. R., *Liefde* (*Wijsgerige grondbegrippen*, 15), Ruremonde-Maaseik, (1946), p. 61.

e os reconheço como *outros*, distintos de mim, "objetos" irredutíveis ao sujeito ativo que sou. O *conhecimento objetivo* se encontra, por necessidade absoluta, no caminho do recolhimento consciente pelo qual o sujeito retira-se em si a fim de se possuir tal qual é. Fruto imanente da atividade consciente e *pessoal*, deriva do poder autônomo (livre de todo entrave físico) da consciência espiritual (que transcende a matéria e a passividade), daquilo que a tradição aristotélica chama "intelecto agente", isto é, a inteligência, atividade (imanente) de vida, que "concebe" em si mesma o verbo que ela compreende.

O conhecimento objetivo é um *enriquecimento*, um complemento, uma dilatação do sujeito que conhece, pois que é o "outro", a saber, o não-eu, situado fora do sujeito, que aparece e se integra na vida pessoal dêsse sujeito finito. O ser particular se lança além de seus limites, rompendo por assim dizer os liames de sua própria realidade finita; ergue-se acima de si próprio até captar o infinito, pois que é "tudo o mais", o outro integralmente, que êle reduz a si e assimila: *fit quodammodo omnia* [80]. Contudo, não perde de modo algum sua

80. "Res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni habitae in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in allis speciebus invenitur; ut cuiuslibet rei perfectio in se consideratae sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quae consurgit ex sigularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde *ut huic imperfectioni aliquod remedium esset*, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est *perfectio cognoscentis* inquantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in III *De anima* (comm. 15 et 16) dicitur, *animam esse quodammodo omnia*, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est *ut in una re totius universi perfectio existat.* Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, *ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius;* in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt". *De veritate*, q. 2, a. 2.

"Tôda substância é como um mundo inteiro e como um espelho de Deus ou de todo o universo, que cada uma delas exprime a seu modo, mais ou menos como uma mesma cidade é diversamente representada conforme as diferentes situações de quem a olha. Assim de certo modo o universo é tantas vêzes multiplicado quantas são as substâncias, e a glória de Deus também fica redobrada por igual número de representações totalmente diferentes de sua obra". G. W. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique* (ed. Henri Lestienne, Paris, 1929, p. 37).

identidade: o enriquecimento se faz por uma assimilação acidental, e êsse devir é um auto-desenvolvimento, uma manifestação de vida, "sese movere".

Para explicar um tal enriquecimento imanente, diremos que, ontològicamente, êle se funda na *participação do ser.*

O que participa do valor de ser acha-se integralmente inserido nesta ordem de participação, a ordem do ser transcendental, e nada contém que seja concebível fora dela. Logo, é por *tôda* a sua realidade que um ser particular está ligado aos outros sêres; sua "subsistência" vai de par com uma "relatividade" que a prende tôda à ordem do ser, a saber, aos outros sêres particulares e, do mesmo modo que se dá com êstes, ao princípio de unidade que funda essa ordem. Compete à metafísica estudar êste problema do um e do múltiplo, da subsistência e da dependência, do absoluto e do relativo.

Se, de um lado, é certo que, dada a sua participação real no *ser*, todo sujeito particular possui verdadeiramente essa perfeição de ser e atesta seu "valor absoluto", não é menos verdade que, pelo mesmo motivo (a saber, por possuir essa perfeição apenas por *participação*), testifica a "ordem" do ser, isto é, os "outros" sêres que constituem com êle o conjunto ordenado da realidade. O que não é o Ser puro e subsistente, *Esse purum*, definindo-se por uma essência finita, um modo particular de ser, implica necessàriamente a possibilidade de outros sêres particulares e, portanto, uma "ordem" de sêres. Por isso é que todo ser particular se refere aos outros, e o faz *em virtude de sua natureza*, ou seja, devido ao modo pelo qual subsiste: refere-se *ontològicamente*, por necessidade absoluta, por tôda a realidade que contém. Essa referência aos outros não é, pois, de forma alguma, adventícia, pois depende da natureza profunda. A realidade do ser particular é inseparável da relatividade que se irradia em todos os sentidos; na sua própria subsistência, ela se identifica com êsse feixe de relações graças ao qual se insere na ordem ontológica [81].

81. "Um objeto não pode distinguir-se da soma de relações que o une a todos os outros. É, por assim dizer, a intersecção delas. E a soma dessas relações confunde-se em cada ponto com o feixe de possibilidades que permite a cada forma individual do ser inscrever-se no universo por uma participação que, de direito, é total, mas, de fato, é sempre incompleta e inacabada: eis sua verdadeira essência". Louis LAVELLE, "De l'insertion du moi dans l'être par la distinction de l'opéra-

Por conseguinte, desde que um ser particular chega a se ver claramente tal qual é, apreende em si próprio esta referência real a tôdas as coisas e, por isso mesmo, adquire, sob o prisma que lhe é próprio, uma visão acêrca de tôda a ordem do ser. Com efeito, esta referência real, esta orientação para as coisas implica uma *presença* "intencional" dessas coisas no sujeito, porque tôda relação não é tal senão devido ao têrmo a que se refere e de que tira seu sentido real, possuindo êsse têrmo a seu modo, *quodammodo*, pois que o significa e o anuncia. Cada ser, igualmente, uma vez que "é" um ser "particular", traz em sua própria realidade, "de modo intencional", tôda a ordem do ser. À medida em que um ser se torna mais perfeitamente cônscio de si, distingue melhor os matizes infinitamente variados de sua intencionalidade e nela capta, de maneira estritamente pessoal, as riquezas ilimitadas da ordem total do ser [82]. O desenvolvimento da consciência de si e o do conhecimento da ordem dos sêres são perfeitamente correlativos [83].

2. Por que não se acha o homem de posse imediata do conhecimento explícito de tudo quanto está implìcitamente contido na idéia transcendental de ser? — Simplesmente porque não é um puro espírito, mas um ser *ao mesmo tempo espiritual e corporal.*

---

tion et de la donnée", em *Tijdschrift voor philosophie*, III, 1941, p. 723-724.

"Submetidos no ser por seus limites, (os sêres individuais) procuram igualar-se a êle por sua operação". *Ibid.*, p. 726.

82. Poder-se-ia aplicar essa doutrina geral ao conhecimento da alma separada, considerada na ordem natural.

83. Num interessante estudo ("Impliciete intuïtie", em *Tijdschrift voor philosophie*, t. I, 1939, pp. 84-105), D. M. DE PETTER, O. P., mostrou muito bem que o valor objetivo e real de todo conhecimento abstrativo e discursivo se funda em uma apreensão da realidade concreta e existente como tal, isto é, como ser. Entretanto, esta apreensão é confusa e por isso insuficiente; e como temos consciência dessa insuficiência, temos de concluir que a idéia consciente de ser refere-se a algum contato adequado do sujeito cognoscente com a realidade no plano puramente ontológico. Êsse contato real, que a idéia de ser só consegue exprimir de um modo confuso, De Petter chama-o uma "intuição", devido a seu caráter concreto e existencial, mas intuição apenas "implícita", porque, longe de constituir em si um ato de conhecimento no plano da consciência, é um elemento real de ordem ontológica implicado em todo ato do conhecimento humano. É êsse contato real, essa "presença ontológica intencional" essencialmente exigida por tôda vida consciente, que estamos tentando precisar aqui.

Todo corpo contém um princípio de indeterminação essencial: no plano da substância, a matéria prima é uma pura potência, um princípio fundamental de determinabilidade [84]. Por isso, a atividade dos corpos se caracteriza pela passividade, o que quer dizer que um corpo não opera senão dependentemente de uma atuação complementar, recebida dos corpos que o rodeiam. É só no quadro desta influência, sofrida passivamente, que êle por sua vez entra em ação: a ação material é sempre uma re-ação, uma "ação" que se desenvolve nos limites de uma "paixão" [85].

A natureza do homem é material. Sua substância comporta uma composição hilemórfica. Tôda sua atividade traz o sêlo de sua dependência física em relação às coisas que o cercam. Seu conhecimento é, antes de tudo, uma experiência, um contato com as realidades presentes, ou seja, com o eu-no-mundo-físico. O homem, por certo, não é sòmente corporal, mas também espiritual, e por isso tal contato é consciente; entretanto, ainda que espiritual, êle fica sendo sempre corporal, pelo que tôda sua atividade, inclusive suas operações espirituais, continuam dependendo das condições materiais de seu ser e agir: até seus atos intelectuais e volitivos se desenrolam em uma sucessão temporal, a saber, no quadro dos dados materiais de experiência e das reações orgânicas.

Seria inexato falar de uma consciência intelectual e de um conhecimento sensível do homem, tomando-os como duas operações completas: não há mais que *uma atividade humana do conhecer*, do mesmo modo que o homem, substancialmente um, não constitui senão um só sujeito cognoscente. Mas, êste conhecimento não é simples; comporta uma *estrutura*, assim como a substância de cada homem contém uma composição hilemórfica: é um conhecimento conjuntamente *sensível*, ou orgânico, e *intelectual*, ou espiritual. O elemento sensível e o intelectual não se encontram jamais separados um do outro; formam uma *correlação;* são *relações transcendentais*, que se definem por essa correlação, e só existem no equilíbrio da *estrutura* que constituem por sua união. A influência que exercem um sôbre o outro não é a de uma causalidade extrínseca, semelhante à ação de um ser sôbre outro; pelo contrário, deve comparar-se à que exerce qualquer relação transcendental sôbre o conjunto da estrutura que a contém (como, a

84. Cf. p. 166.
85. Cf. pp. 204-205.

essência, a existência, a substância, os acidentes, a inteligência, a vontade, etc.). Temos "consciência" do caráter orgânico do nosso conhecimento, porque êste comporta também um elemento espiritual; e, por outro lado, nosso conhecimento, considerado em seu desenvolvimento intelectual, jamais cessa de se referir aos dados "materiais" da experiência, porque sua estrutura real abrange sempre princípios do domínio sensível, ou orgânico.

A explicitação da *idéia do ser*, explorando-se as riquezas que contém (isto é, determinando-se os diversos *modos de ser* que a ordem ontológica comporta), nunca se poderá realizar fora de uma experiência humana que se desdobra do tempo. Não se processa senão na medida em que, sob a influência dos agentes físicos, o homem adquire, em suas próprias potências operativas, o complemento de determinação que lhe falta por fôrça de sua passividade material. Assim que esta condição material se acha realizada, a atividade cognitiva entra em ação: de um lado, ela "re-age", devido a seus elementos sensíveis, e se desenvolve no quadro espácio-temporal da experiência; de outro lado, em virtude de seus elementos espirituais, "age" de um modo autônomo (*intellectus "agens"*), transportando-se para além de tôda relatividade espácio-temporal e colocando-se no ponto de vista do ser transcendental, isto é, no ponto de vista do absoluto, o da verdade simplesmente.

Uma relação análoga une os instintos e o livre arbítrio. Quando o elemento intelectual do conhecimento adquire um certo desenvolvimento, produz-se uma clareza de consciência que basta para permitir ao homem determinar-se com conhecimento de causa: êste imprime então à sua existência uma orientação própria, conseguindo dominar, até certo ponto, suas tendências *instintivas* e ordená-las livremente para a obtenção de seu fim último *pessoal*.

3. A análise da atividade humana pode projetar alguma luz sôbre as coisas materiais. Dêste ponto de vista verifica-se, desde a vida animal até ao mundo mineral, passando pelo reino da vida vegetativa, uma diminuição progressiva da unidade ontológica. No mundo das coisas inorgânicas é a quantidade que prevalece, estando a atividade estreitamente ligada ao movimento local, que se propaga indefinidamente no universo. A planta já se encontra em um plano de organização superior: possui uma forma exterior típica e uma duração

própria, reage como um todo e, antes de desaparecer, perpetua-se produzindo organismos especìficamente semelhantes, destinados a percorrer uma trajetória análoga. O organismo animal possui uma coesão maior: é mais maleável e mais móvel, menos ligado ao meio ambiente, e seu comportamento apresenta uma certa semelhança com a conduta do homem, tanto nas reações individuais como nas da vida coletiva.

Em suma, a coesão do universo material mantém-se pelas linhas contínuas dos movimentos que o atravessam. A vida que penetra a massa material plasma organismos variados, que se apossam das fôrças materiais e as utilizam em seu proveito. Ela se desenvolve em ramificações diversas e inumeráveis. Mas, sua vitória sôbre a matéria nunca é definitiva. Nenhum organismo resiste muito tempo à pressão exterior que pesa sôbre êle, não tardando em se desagregar. A vida só se mantém deslocando-se e produzindo sem cessar organismos novos, sempre igualmente frágeis e efêmeros. Em parte alguma do mundo vegetal e animal se encontra a unidade fundamental de um ser subsistente. Só o homem, que atinge a vida consciente, possui a unidade indivisível do eu, a autonomia de uma existência pessoal. Embora vivendo na matéria, êle consegue desvencilhar-se da lei determinante do universo, graças a uma vida espiritual, plenamente imanente. A atividade da planta e do animal é apenas uma sombra da que o homem manifesta em seus pensamentos, seus atos volitivos, seus sentimentos. No mundo, sòmente o homem pode conquistar sua liberdade pessoal pela apreensão consciente da identidade absoluta do ser.

§ III. — O SER E O BEM

A esfera dos valôres

SUMÁRIO — 1. O bem é o que agrada, o que constitui um têrmo e um fim, o que convém. O bem é a ordem. — 2. O bem ontológico é impossível. O bem consiste na perfeição do ato de ser; os atos qüiditativos (substanciais e acidentais) individualizam-no e o medem. A idéia do bem é analógica. — 3. O bem é o valor. O valer dos valôres. A percepção afetiva da esfera dos valôres pessoais. — 4. O mal moral e físico. — 5. Notas históricas.

1. O estudo metafísico da atividade do ser faz surgir o problema do "bem", ou do "valor".

Na linguagem usual, o têrmo "bem" designa, primeiramente, *o que agrada,* ou seja, o sentimento agradável que experimentamos, assim como todo fator capaz de provocá-lo. Achamos, por exemplo, que um alimento é de gôsto excelente, que certa música agrada ao ouvido, que tal acontecimento produz uma ótima impressão: tudo isso é "bom".

O que é agradável nos atrai e, por outro lado, tudo o que vem ao encontro dos nossos desejos nos agrada. Estendendo-se o sentido do têrmo "bem", chama-se bom o que corresponde a qualquer necessidade psíquica e mesmo a tôda tendência, consciente ou não: "bonum est quod omnia appetunt", é bom aquilo para o que alguém *(omnia)* tende [86]. Nesse sentido o bem satisfaz a tendência, fazendo-a assim cessar; é seu têrmo e seu fim: o *têrmo final.* E como a tendência segue necessàriamente uma direção e é orientada para um têrmo determinado, o bem que está no "fim" da tendência é também sua *finalidade,* ou seja, o têrmo visado, o fim a atingir: "bonum habet rationem finis". Os têrmos intermediários, os meios que levam ao fim, participam por isso mesmo da bondade dêste e se denominarão igualmente bens [87]: "bonum est diffusivum sui", a bondade do fim se comunica aos meios [88].

Atingindo o fim visado, o ser ativo nêle encontra seu acabamento, sua *perfeição.* Êste fim lhe é adaptado, convém-lhe e é, por isso, um bem desejável [89].

O fim e a tendência estão, pois, ligados por uma *relação de conveniência,* pertencendo a uma mesma ordem. Mas, se a razão da bondade do fim se acha nessa adaptação, havemos de admitir que o outro têrmo da mesma relação, a saber, o sujeito da tendência, possui uma adaptação correspondente e merece igualmente ser chamado de "bom". Com efeito, o

---

86. "Cum dicitur, "bonum est quod omnia appetunt", non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, raionem boni habet". S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.,* I, q. 6, a. 2, ad 2.

87. *Ibid.,* I, q. 5, a. 6.

88. Esta aplicação particular do adágio neoplatônico não esgota todo o seu sentido, como veremos abaixo.

89. "O bem é definido por uma apetição; mas esta pressupõe uma conveniência, porque um ser só deseja o que lhe convém. Não é porque eu a desejo que a saúde me convém, mas sim desejo-a porque me convém". Th. DE RÉGNON, S. J., *La Métaphysique des causes d'après saint Thomas et Albert le Grand,* 2.ª ed., Paris, 1906, p. 376.

que é dirigido para um complemento final, que o melhora dando-lhe o acabamento, possui já em si próprio uma bondade inicial. Assim, pois, a fonte e o têrmo da tendência são, ambos, bons; a atividade da tendência se desenrola tôda no plano do bem, por ser naturalmente orientada, graças às relações de conveniência que unem seus têrmos.

Finalmente, o bem é o que convém, o que está de acôrdo com a regra, *em ordem.* A bondade é a ordem: os têrmos ordenados estão unidos por mútuas relações, completam-se, formam uma unidade harmoniosa, são bons.

É assim que os princípios constitutivos de um ser particular se adaptam uns aos outros para formar um todo indiviso, por forma tal que a perfeição e a harmonia do conjunto irradiam através de tôdas as partes, manifestando a bondade dêle. Assim também os sêres particulares e subsistentes se acham ligados entre si por meio de relações, formando uma ordem. Entretanto, suas relações são numerosas e diversificadas, superficiais umas, outras profundas. Pergunta-se, pois, qual é a sua bondade fundamental, aquela que se liga às relações mais profundas, à ordem mais radical.

2. A ordem fundamental é a do *ser*, visto que engloba tôdas as coisas e a realidade tôda de cada uma delas. A bondade fundamental é, pois, a *bondade ontológica*, que pertence ao ser enquanto ser. Ora, a ordem ontológica implica necessàriamente a atividade dos sêres. Como ficou explicado acima [90], todo ser é ativo em virtude de sua natureza; esta atividade se prende a todos os outros sêres e é ela que o mantém sòlidamente estabelecido "na ordem" ontológica. O bem transcendental, portanto, diz respeito ao *ser ativo.*

Nada pode subtrair-se à lei da identidade do ser; cada um está necessàriamente "em ordem" sob êsse aspecto, é "bom" do ponto de vista ontológico. Isso equivale a dizer que o bem é *transcendental*, como o ser [91]: são convertíveis, "ens et bonum convertuntur". Donde resulta que a desordem ontológica, o *mal ontológico*, é um contra-senso, um puro nada no ser e no pensamento.

---

90. Cf. pp. 214 e seg.

91. Cf. S. Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I, q. 5, a. 3; *De veritate*, q. 21, a. 2.

É bem verdade que a bondade de todo ser particular é limitada como o é sua realidade. Mas seria errado concluir daí que essa ordem é má por não ser infinitamente boa. Devido à sua natureza, cada ser particular possui sua existência de um modo "individual", que o distingue de qualquer outro; mas êle sempre "é", no sentido próprio da palavra, participando verdadeiramente da perfeição do ser. Eis por que ocupa o lugar que lhe compete na ordem do ser. Achando-se em relação de conveniência com os outros sêres, está perfeitamente "em ordem", é inteiramente bom. Não resta dúvida que possui sua marca individual e não é como outros, mas não se pode dizer que êsses outros modos de ser lhe "faltam", e que sua ausência constitui para êle uma "privação" de perfeição e de ordem: esta ausência não é um mal [92]. Muito pelo contrário, é normal, está dentro da ordem, que êsses modos lhe sejam estranhos. Não tem, pois, razão LEIBNIZ ao chamar a ausência da infinita perfeição no ser finito um "mal metafísico" [93].

92. *Ibid.*, I, q. 48, a. 3. Cf. pp. 29-30.

93. "O mal pode ser tomado metafisicamente ou moralmente. O mal metafísico consiste na simples imperfeição, o mal físico no sofrimento, e o moral no pecado". LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, 1.ª parte, § 21. M. HEIDEGGER sublinha com insistência a negatividade que, a seu ver, caracterizaria o próprio ser, a existência tal como se revela a nós na consciência, sobretudo na angústia. Nossa existência orienta-se para sua destruição, não por fôrça de algum fator externo, mas por si mesma: traz em si própria o germe da morte, ela é êsse germe, um "Sein zum Tode" (Cf. *Sein und Zeit*, 3.ª ed., Halle a. d. S., 1931, pp. 235 e seg.). Nesta concepção, o ser teria uma carência ontológica, seria intrìnsecamente mau porque limitado em sua realidade total, e, portanto, em si mesmo não-ser, morte, nada.

"A negatividade é onipresente no *Dasein*. Assalta-o em seu começo, assalta-o em seu fim já preexistente,... assalta-o em um presente que êle só domina pela metade. Está ancorada no âmago de sua estrutura, na preocupação. O *Dasein* é, portanto, atingido por uma culpabilidade fundamental e irremediável, já que a culpabilidade consiste na negatividade". A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942, p. 163.

"Na estrutura da derrelição, como na do projeto, há essencialmente uma negatividade. E ela é o princípio da possibilidade do ser inautêntico no decair, que é sempre seu estado de fato. *A preocupação é sempre totalmente compenetrada em seu próprio ser de negatividade. A preocupação* — o ser do *Dasein* — significa, pois, como projeto atirado: o (negativo) fundamento de uma negatividade. E isso quer dizer: o *Dasein é, como tal, culpado*, se é que se deve afirmar a determinação formal existencial da culpa como fundamento de uma negatividade". *Sein und Zeit*, p. 285.

Essa tese, sôbre a qual assenta o sistema de Heidegger, é falsa. A finitude do ser particular não é um mal metafísico, porque não é

Devemos então concluir que a bondade de um ser se mede pela perfeição de seu *ato* (ou determinação), como diz S. Tomás de Aquino. Todo ser é fundamentalmente bom e ligado a si mesmo, porque pelo *ato de ser* que lhe é próprio encontra-se fixado no absoluto da síntese do ser. Por isso, cada ser é levado naturalmente ao amor de si próprio na ordem dos sêres. Mas, o "modo" conforme o qual êle possui a perfeição de ser depende de sua determinação qüiditativa, a saber, do princípio de substancialidade a que se liga o princípio de ser, ou, segundo a expressão consagrada, "em que êste princípio é recebido" e pelo qual se individualiza. A *forma substancial*, o *ato* na ordem da essência substancial, determina a perfeição específica do ser particular, fixa a medida de sua bondade natural e, portanto, também o nível e o ritmo de sua atividade. De fato, o ser finito age segundo sua natureza, exprimindo sua determinação substancial em operações que vêm *atuar* suas múltiplas potências, a fim de participar sempre mais da perfeição absoluta do ser.

A idéia do bem transcendental é *analógica* como a do ser. Uma vez que o modo de ser varia de uma realidade para outra, a bondade ontológica dos sêres nunca é a mesma de um modo absoluto, mas sòmente de um modo analógico: cada realidade ocupa seu lugar particular na ordem do ser.

A bondade substancial é a fonte de operações acidentais, pelas quais o ser particular consegue desenvolver-se implican-

---

uma negatividade, um nada absoluto. Ela representa a face negativa da individualidade, que é positiva. Devido a essa individualidade, cada ser particular liga-se aos outros, e é na ordem, na harmonia dos sêres que devemos compreendê-lo. É verdade que, considerado isoladamente, não se pode explicar o ser finito; isolado, êle seria absurdo, porque nesse caso sua negação seria uma negatividade absoluta. Seus limites, de fato, são positivos, porque relativos, a saber, relativos aos outros sêres (êste ser não é aquêle, ou seja, é "êste" "em face" daquele): os limites estão na ordem, delineiam o modo especial e inefável segundo o qual êste ser "participa" do *valor absoluto de ser;* em outros têrmos, constituem sua essência, dando a "medida" da *bondade ontológica* do ser particular. (*Nota do tradutor:* A interpretação do pensamento de Heidegger, baseada na obra pioneira de A. de Waelhens, não corresponde realmente ao que ensina o grande filósofo, sobretudo levando-se em conta suas últimas obras. Veja-se nosso opúsculo *Heidegger e o problema da filosofia*, Limeira (1954). Mesmo em *Sein und Zeit*, logo na página que se segue à que foi citada (286), Heidegger nega a identificação da "culpa" com a idéia do *malum*, enquanto *privatio boni*).

do as outras realidades em sua evolução. Quanto mais perfeito o ser, mais vasto é o campo de sua atividade; o campo de operação do animal é mais extenso que o da planta, e a amplitude das faculdades espirituais excede infinitamente a das fôrças orgânicas, pois abrange absolutamente tudo.

Com efeito, por sua atividade espiritual, o ser particular visa possuir, de um modo que lhe é próprio, a ordem de todo o ser. A inteligência tem por objeto formal o ser. Abre-se, portanto, para o conjunto de tudo o que é, achando-se habilitada a apreender a bondade ontológica do todo. Por isso, a vontade, que corresponde à inteligência, não se limita a pretender êste ou aquêle objeto particular, mas orienta-se em sua tendência para tudo o que possui a bondade, a qualquer título que seja[94]. A disponibilidade transcendental da atividade espiritual torna o homem capaz de desejar todo bem; jamais êle se deterá definitivamente na posse de um bem limitado. Só o bem infinito, que a ordem total do ser comporta, pode satisfazer de modo pleno a tendência da natureza humana.

3. O têrmo *valor*, no sentido que lhe dá a filosofia contemporânea, equivale à expressão escolástica *ratio boni*, designando aquilo pelo que uma coisa é boa[95]. O valor é o que não deixa indiferente, o que merece ser conhecido, sentido, querido ou desejado[96].

---

94. É por isso que o homem pode agir por altruísmo e por egoísmo: pode tender ao bem de outrem e a seu próprio bem; pode ser benévolo para com outros. O homem é capaz de amar a alguém e amá-lo mais do que a si mesmo, se encontrar nêle um valor que ultrapassa o seu; eis por que pode amar a Deus sôbre tôdas as coisas. O animal não age nem por altruísmo, nem por egoísmo, e não é capaz de amizade ou de amor, porque não *reconhece* o bem *como tal*, não podendo, portanto, tomá-lo como motivo *pessoal* de ação: o animal é determinado por sua natureza a agir dêste ou daquele modo.

95. Por isso, distinguimos o *bem* (*ratio boni*), ou *valor*, e os *bens*, isto é, as coisas que são boas, em que se encarna um valor.

96. A atual filosofia dos valôres ocupa-se longamente com o modo como o homem descobre os valôres.

Em geral, admite-se uma experiência primária na qual a vida afetiva prevalece. Foi sobretudo Max Scheler quem orientou as pesquisas para êsse rumo. Esforçou-se por mostrar que os valôres só nos aparecem como objetos de uma faculdade de "sentir", que é tão intencional e objetiva como o conhecimento "representativo", mas distinta dêste e opondo-se-lhe fundamentalmente: nem a inteligência, nem os sentidos nos farão descobrir jamais um valor real. Assim, por

Há numerosos valôres, e é de sua natureza serem ordenados: uns "valem mais", outros "valem menos". Trata-se, pois, de apreciá-los "em seu valor", evitando confundi-los ou inverter seus lugares na hierarquia dos bens. Assim, faz-se mister distinguir o valor substancial, ou fundamental — que é um valor "pessoal" para todo ser dotado de vida espiritual — e o que respeita ao desenvolvimento ulterior (acidental) dos sêres. Êste desenvolvimento se produz de várias maneiras, consoante as diversas faculdades, devendo corresponder a cada uma delas um grupo de bens, uma esfera de valôres. Assim, há uma distinção entre a ordem dos valôres biológicos e a dos valôres intelectuais, entre a ordem dos valôres estáticos e a dos valôres morais, religiosos, jurídicos, sociais, econômicos, etc.

A atividade humana nada mais é do que a valoração do cabedal substancial e pessoal do homem conforme as linhas de referência que ligam cada pessoa aos outros sêres. Pela atividade o homem visa assimilar os valôres que nesses sêres se encarnam, enriquecendo-se com êles, usufruindo-os. E, como não é o criador do universo, nem tampouco a causa de sua própria natureza, êle não pode se desenvolver normalmente senão conformando-se com a ordem dos bens que descobre. Êstes bens e sua hierarquia se impõem a êle; "valem", e seu "valer" é a norma de atividade. Tal "valer" baseia-se, em última análise, no ser, que constitui o valor fundamental; por isso também, o primeiro princípio da atividade humana será "consentir" no ser, no absoluto.

4. Os sêres são bons. Cada um o é de conformidade com a sua natureza; sua tendência natural é boa, e o mesmo

---

exemplo, a simples definição do amor pouco significará para quem nunca amou.

De fato, o valor não nos aparece concretamente senão enquanto o "vivemos" e o sentimos penetrar em nossa vida sentimental. Temos consciência do pêso de nossa atividade apetitiva que nos arrasta e nos faz conceder às coisas e às pessoas uma "significação", um "valor", que a inteligência quase não explica. Entretanto, a inteligência não é alheia a essa experiência, porque a vida psíquica não sofre divisões estanques. Por isso mesmo, a reflexão pode exercer-se sôbre êsses dados. Não resta dúvida que a inteligência é tão pouco capaz de penetrar todo o segrêdo dos dados psíquicos e dos valôres que lhes correspondem, quanto é incapaz de compreender integralmente os dados físicos. Daí, porém, não se conclui que ela esteja condenada ao silêncio; poderá até definir com mais penetração êsses dados internos, que lhe são mais próximos, do que captar o fundo dos fenômenos físicos.

se dá com o fim que lhe corresponde. Não será isso cair em um otimismo ingênuo? Não significará isso rejeitar até mesmo a possibilidade do mal, que, entretanto, ninguém pensa em negar? Põe-se, pois, a questão do sentido que se deve atribuir ao mal.

O *mal* é o contrário do bem. Não é sòmente a ausência de algum bem — uma pura negação — mas a "privação" de um bem, isto é, a ausência do que deveria ser, do que é exigido por direito. O mal é a falta de conformidade com a regra, a desordem.

O mal absoluto ou ontológico é totalmente impossível, pois que a lei do ser não tolera exceção alguma. O bem ontológico é transcendental: enquanto ser, tudo é bom, e nada escapa à identidade do ser. Portanto, se o mal tem um sentido, só poderá ser com base no bem ontológico, presente em tudo[97]: o mal apenas pode ter sentido como *mal relativo,* a saber, relativamente a um sujeito que, enquanto ser, é bom[98]. É o que se exprime dizendo que êle tem uma "causa material", um sujeito de inesão. Logo, em todo caso, o mal pressupõe a limitação do ser, a estrutura que se compõe dos princípios de existência e de talidade, não podendo encontrar-se senão no plano da *talidade,* nunca no nível do ser considerado em seu caráter transcendental.

A talidade *substancial,* fundamento da individualidade do ser particular, é, direta e integralmente, um modo de ser. Não pode desviar de sua relação com o princípio de ser. É, nem mais nem menos, um modo determinado de ser, sob pena de suprimir tôda realidade do sujeito em questão. Como tal, é uma participação no ser, está "em ordem", é boa.

O mal só pode, pois, se apresentar na ordem *acidental,* apenas com relação ao desenvolvimento ativo do ser finito. Tal desenvolvimento se opera em uma direção determinada, e é a natureza, princípio substancial da atividade, que é sua norma. Por conseguinte, o mal consiste em um desenvolvimento anormal, em um desregramento da atividade.

Onde e como semelhante desordem se torna concebível?

---

97. O *pessimismo metafísico* é, pois, um êrro radical, um contra-senso. A desordem não pode atingir o plano do ser, do absoluto, nem, portanto, tampouco o da causa absoluta e criadora. Por isso é que a bondade de Deus e a da ordem criada por Êle não podem em caso algum ser comprometidas pelas más ações das criaturas.

98. Assim também, como vimos antes, o nada só pode ter sentido como não-ser *relativo.* Cf. pp. 58-59.

É evidente que ela não se pode produzir em uma evolução natural e necessária, pois que a natureza é boa em si mesma. Para que se torne possível, mister se faz que, entre a natureza do ser particular e o fruto de sua atividade finita, se interponha um livre arbítrio, o qual permite a êste ser orientar a seu talante o curso de suas operações. Não é senão nessa *ordem moral,* a da atividade autônoma do ser finito, que se pode introduzir o mal, a desordem.

O homem é um ser que pode proceder mal. Sua atividade, já o dissemos, consiste em assimilar, de um modo pessoal, as formas dos outros sêres e enriquecer-se com seus valôres. Para se expandir normalmente, essa atividade deve pautar-se pela ordem dos sêres e pela hierarquia dos bens, porque o próprio homem faz parte da mesma ordem, não a dominando, portanto. Se o homem, usando de seu poder autônomo, recusa submeter-se a essa lei natural de seu desenvolvimento, decidindo orientar-se num sentido oposto, desvia da linha normal de sua evolução e introduz deliberadamente a desordem em sua própria vida. Nunca poderá assim chegar à plena expansão de seu ser: na medida de sua liberdade, falhará com relação a seu fim, "perderá sua alma".

É verdade que não poderá deixar jamais de visar algum bem. Com efeito, o objeto formal de tôda vontade é o bem como tal, a saber, aquêle cujo valor foi reconhecido pelo agente, e é evidentemente impossível agir sem ser por suas faculdades, ou libertar-se da orientação natural e objeto formal das mesmas. Por isso, tôda ação é necessàriamente boa, ao menos sob algum aspecto, *secundum quid.* Mas, aquêle que, ao mesmo tempo, recusa conformar-se com a hierarquia dos bens; aquêle que subverte a ordem dos valôres, exerce uma operação que, no conjunto, é radicalmente má, *simpliciter mala.* Quando, por exemplo, êle procura o prazer sensível, que corresponde a suas tendências, está visando um bem; contudo, se o faz à custa de um bem superior que o desenvolvimento normal da vida reclama, procede mal, porque, obtendo embora alguma vantagem, cria em si mesmo uma desordem real[99].

99. Na ordem moral, concernente à atividade livre, a desordem pode apresentar grandes diferenças. O mal que desvia formalmente o homem de seu têrmo final atinge os próprios fundamentos da vida pessoal. Outras faltas apenas entravam a ascenção da vida, sem romper formalmente o liame que o une a seu fim. Essa a diferença entre o "pecado mortal" e o "venial". Um e outro causam uma desordem na vida moral, mas há entre êles mais que uma diferença de grau: sua semelhança é só analógica.

Um ser que age livremente é uma entidade subsistente e autônoma, completa em si mesma: possui um valor em si. Procura um fim que lhe é próprio e, portanto, definitivo, "último", a saber, a plena expansão de sua personalidade. Por conseguinte, é do ponto de vista do fim "último" que devemos "finalmente" colocar-nos para emitir um juízo adequado acêrca do valor de uma ação humana: tôda ação que, a essa luz, fôsse atingida por alguma desordem, deveria ser "definitivamente" condenada como má, *simpliciter mala*.

Costumamos falar também de um "mal físico", como a propósito do sofrimento, da doença e da morte. Em que sentido podemos fazê-lo?

A resposta depende totalmente da nossa concepção das coisas da natureza e, em particular, dos corpos vivos.

Ao dizermos que uma planta ou um animal sofre algum dano, entende-se que êsse organismo, considerado em si mesmo, foi entravado em seu desenvolvimento, o que constitui certamente um mal do ponto de vista dêsse organismo. Mas, tal juízo não assenta em uma visão unilateral da realidade? Quando se trata de formular um julgamento de valor acêrca de um corpo vivo, teremos o direito de isolá-lo do conjunto das coisas? Não se deveria, ao contrário, levar em consideração, antes de tudo, o universo de que êle faz parte?

Desde que nos parece estabelecido que um objeto é totalmente dependente do que o rodeia, que não é senão uma parte de um todo, não nos espantamos, em absoluto, ao vê-lo sofrer modificações profundas. Nem ao menos por um instante vemos nisso um mal "para êsse objeto", porque não nos ocorre a idéia de julgar os acontecimentos ùnicamente ou principalmente do ponto de vista do mesmo. Assim, tratando-se de transformações químicas, não deploramos de modo algum que certas combinações desapareçam para ceder lugar a outras. Pelo contrário, tudo isso nos parece "em ordem", e esforçamo-nos por seguir o curso "regular" das coisas, no intuito de formular a "lei" dessa evolução da matéria.

Logo, porém, que notamos na matéria organizada, especialmente nos animais, uma espontaneidade e um comportamento que lembrem, de longe que seja, a conduta humana, somos inclinados a nêles reconhecer sêres subsistentes e a julgar do seu ponto de vista os acontecimentos que os atingem. Ora, um exame mais atento dos dados tende a estabelecer que essa

subsistência é extremamente relativa, mais aparente do que real. Não nos demoraremos aqui nessas questões, que pertencem à filosofia da natureza. Basta anotar que, pelo testemunho da experiência, o animal nunca demonstra uma verdadeira liberdade. Êle age por instinto, e, com razão, não o consideramos responsável por suas reações. Não age pessoalmente, por si mesmo; não subsiste, mas constitui um elemento pertencente a uma natureza mais vasta; é uma parte do mundo material, e por isso tôda a sua realidade está sujeita à lei do universo físico. Portanto, não é um ser capaz de visar seu bem próprio, mas é antes um fragmento do universo, no qual se realiza, ao mesmo tempo que em tôdas as outras coisas, a harmonia do conjunto. Donde se concluirá que temos de julgar a evolução do animal do ponto de vista do conjunto do universo e não do ponto de vista dêste organismo tomado separadamente.

Se os corpos não são mais que formas de organização temporárias, constituindo fases transitórias da evolução da vida orgânica, é normal que terminem por desagregar-se e dar lugar a outras composições da matéria. A morte é o fim normal de sua existência, porque não passa de um momento do devir perpétuo da matéria, a transição para um nôvo estado: *corruptio unius generatio alterius*. Considerando-se o todo, a morte do organismo está, pois, dentro da ordem: *est simpliciter bonum* [100].

A bem dizer, é principalmente a propósito do homem que se põe o problema do mal físico. Por certo, o organismo humano, como o do animal, acha-se submetido às leis físicas do universo, e, portanto, está exposto a acidentes materiais, terminando na morte. Mas, diferindo do animal, o homem é dotado também de vida espiritual. Matéria e espírito se unem nêle em uma só substância, pois a atividade sensível e as operações intelectuais se fundem numa só consciência e pertencem, portanto, a um mesmo eu. Por isso, de resto, todo homem que tem consciên-

---

100. Não queremos demorar-nos na questão do sofrimento do animal, o que nos levaria muito longe; mas não se deve esquecer que, não se concedendo a personalidade ao indivíduo animal, devemos negar-lhe a consciência pròpriamente dita, a consciência de si. Nesse caso, o sofrimento do animal é radicalmente diferente do humano, e com isso diminuem as dificuldades que se apresentariam do ponto de vista do problema do mal.

cia de seu estado corporal, considera seu corpo como sendo verdadeiramente o "seu", um corpo "pessoal".

É próprio da pessoa, como já o dissemos [101], buscar seu bem pessoal como um fim "último". Por conseguinte, o homem se acha orientado para uma vida imortal, chamado a uma permanente posse de si. Ora, é um fato que o homem se sente inclinado a estender também à vida orgânica de seu corpo essa tendência para a conservação indefinida da vida pessoal. Com efeito, êle julga, quase naturalmente, que a morte vem interromper de maneira brutal o curso de sua existência e de sua atividade; teme a doença, que pode conduzir à morte; foge do sofrimento, que é desagradável e que, levado até a um certo grau, traz prejuízo à saúde. Seria razoável, porém, pretender que todo mal corporal constitui um atentado contra o bem pessoal do homem?

O problema é complexo. Para resolvê-lo, precisamos fazer certas distinções preliminares.

O mal moral é um mal no sentido próprio da palavra; o mal físico, considerado no animal, não é verdadeiramente uma desordem, porquanto está em conformidade com a lei que rege o conjunto do universo. Tratando-se do homem, devemos observar que, dispondo livremente de seu corpo, ao menos até certo ponto, pode intervir pessoalmente no curso dos fenômenos materiais: ando, desloco objetos, utilizo a energia física, desde que decido agir assim.

Mas, há muitos homens, dispondo todos dêsse poder, e as decisões de um não concordam necessàriamente com as do outro. Pode, então, suceder que eu colida com a ação de outrem e sofra com isso um dano corporal, um "mal físico". Nesse caso, duas coisas devemos notar: de um lado, o que me aconteceu está de acôrdo com tôdas as leis físicas e biológicas, e por isso não constitui desordem alguma, não é um mal físico; por outro lado, porém, o que se passou poderia não ter sucedido, pois que é conseqüência de uma decisão livre. Trata-se, portanto, de um acontecimento contingente. Se contraria meus desejos legítimos, é natural que me oponha a isso e seja levado a chamá-lo um mal. Daí se conclui que, na medida em que é razoável ver nisso um mal, que não me deveria ser infligido, êle se refere a uma vontade livre, achando-se a desordem nessa vontade e não na natureza material. O referido aconteci-

101. Cf. pp. 229-230.

mento físico integra-se perfeitamente na ordem física, mas manifesta uma desordem moral que atinge a liberdade do homem: trata-se, no fundo, de um mal moral.

Se pudéssemos suprimir de nossa vida todos os males que nos causam os homens, e se pudéssemos, além disso, eliminar todos os males que temos de atribuir à nossa própria responsabilidade — conseqüências, por exemplo, de paixões que negligenciamos refrear, de um regime malsão que adotamos, de esperanças descabidas que acalentamos — é incontestável que a maior parte dos males físicos (em todo caso, os que nos são mais penosos) desapareceriam. Em outras palavras, é com o mal moral, com a desordem pròpriamente dita e da qual o homem é responsável, que deparamos desde que precisamos o problema do mal físico.

Sempre ficaria, em todo caso, a aversão espontânea que sentimos pela morte corporal e tudo que com ela se relaciona: a doença e o sofrimento. Fugimos disso como um mal.

Esta reação é boa e eficaz, uma vez que nos leva a tomarmos as medidas de proteção que se impõem para a conservação da vida. Mas, de nôvo, considerando-se em conjunto tôdas as coisas, tratar-se-á de um mal?

Se a morte acarretasse o aniquilamento da pessoa humana, seria uma catástrofe cujo caráter inelutável justificaria o pessimismo mais radical. Mas, não é possível que seja assim. Porque o homem se sente inevitàvelmente levado para o absoluto e, portanto, para o eterno; e essa orientação de sua atividade não é de modo algum produto de um desejo fantasista ou de uma decisão pessoal e livre, mas sim o que se convencionou chamar uma tendência "natural", isto é, proveniente da essência profunda da realidade do homem, achando-se, portanto, ligada à lei fundamental do ser humano. De fato, o objeto formal que denota a natureza da atividade espiritual é o transcendental, a saber, o ser e o bem. Ultrapassando todo limite, êle produz na vida consciente uma necessidade do infinito. Tôda iniciativa pessoal do homem se apóia nessa tendência inarraigável, onde vai haurir seu valor eterno.

É à luz dessas verdades que se pode descobrir o sentido da vida e da morte. A existência do organismo vivo é temporal, mas é a introdução a uma vida eterna; o momento da morte, longe de pôr fim à vida pessoal, constitui a passagem de um estado transitório de vida a um outro que é o definitivo. Nessa

perspectiva, a morte quase não aparece como um mal; muito pelo contrário, adquire um valor positivo dos mais importantes.

Interessa ao homem, dotado de razão e de liberdade, compreender a organização da natureza, a fim de se fixar uma regra de conduta. Cabe-lhe dominar-se e utilizar suas reações instintivas com vistas a atingir seu fim pessoal [102]. E como a vida humana neste mundo é boa apesar de sua precariedade, precisamente porque conduz, pela morte, ao fim eterno, o meio para o homem se assegurar no além o equilíbrio e o desenvolvimento normal de sua personalidade será conformar-se neste mundo com as leis da natureza e nelas apoiar tôda sua atividade pessoal [103].

Numerosos problemas se põem a respeito do mal, notadamente acêrca de suas causas. Não é agora o momento de examiná-los. Contentemo-nos, neste capítulo, com ter precisado a noção do mal e determinado seu grau de inteligibilidade. Das diversas considerações já feitas resulta, em primeiro lugar, que o *mal*, privação do bem, é a desordem; em seguida,

---

102. O *estoicismo* insistiu na necessidade, para o homem, de levar uma vida "racional", conforme a ordem da natureza, em vista de obter o pleno desenvolvimento de suas fôrças e a mais profunda felicidade. Essas idéias, porém, por mais elevadas que sejam, vêm sempre acompanhadas de certo sentimento de resignação melancólica, exatamente na medida em que não se prendem a considerações sôbre a vida no além. Se a morte põe têrmo à vida pessoal, fatalmente, do nosso ponto de vista é o mal que tem a última palavra. Nesse caso, a atitude preconizada pelo *epicurismo* parece mais lógica: como a vida termina na morte, todos os nossos esforços vão dar afinal em nada; por que então não aproveitar como bem nos parece os poucos instantes de que por acaso podemos dispor?

103. A propósito da questão do mal, há dois erros muito comuns. O primeiro, *superestimar o valor do animal*, exagerando-se a semelhança que existe entre êle e o homem. Não se atribui, é verdade, vida espiritual ao animal, mas consideram-no apesar disso como um ser subsistente, com valor em si como o homem. Impossível nessa hipótese justificar os males físicos e, sobretudo, a morte, a que o animal naturalmente está sujeito. No segundo, *subestima-se o valor do homem*, não se frisando suficientemente sua transcendência em relação ao mundo material. Apesar de lhe reconhecerem uma alma espiritual, esquecem-se de insistir em uma conseqüência sumamente importante que daí decorre, a saber, a sobrevivência eterna após a morte. Ora, se nos fecharmos nos estreitos horizontes da vida temporal, impossível atribuirmos um valor positivo à morte, que vem pôr fim à nossa existência. Só de um ponto de vista mais largo, o da imortalidade, é que a morte aparece como um bem, enquanto assegura a entrada na vida eterna, que representa um progresso decisivo em comparação com o estado de vida neste mundo.

que o mal *metafísico*, a desordem em relação ao ser, é um contra-senso; enfim, que, se não se pode falar de mal *físico* senão num sentido muito relativo e provisório; o mal *moral*, ao invés, tem um sentido definido, podendo apresentar-se na atividade livre, especialmente na do homem.

5. O problema do bem sempre exerceu uma profunda influência no desenvolvimento das teorias filosóficas.

Opondo o mundo das idéias imutáveis ao das realidades sensíveis e móveis, PLATÃO profere sôbre êles um juízo de valor: no primeiro tudo é perfeito e acabado, ao passo que no segundo apenas se acham coisas destinadas a um constante vir-a-ser e que nunca atingirão o acabamento final, a plenitude do ser, o repouso na perfeição. Daí uma tendência incoercível da alma humana, que alcança o mundo das idéias, a separar-se do corpo corruptível e subtrair-se às condições aviltantes da matéria.

ARISTÓTELES reage contra êsse dualismo extremo. Em sua opinião, há, sem dúvida, uma realidade imaterial, a saber, o Ato Puro, mas isso não impede que a realidade dêste mundo seja verdadeiramente ser, porque a natureza de cada coisa é plenamente determinada e contém em si mesma uma "idéia" ou "forma substancial". Nessa perfeição da natureza das coisas se baseia seu devir, que é de ordem "acidental" e se orienta para um fim determinado, devido à natureza substancialmente perfeita de que procede. Entretanto, a substância das coisas materiais contém também a "matéria prima", princípio de determinabilidade e, portanto, de imperfeição. Ela é que constitui a razão da contingência dos fenômenos naturais. Ora, na medida em que os fatos incluem a contingência, escapam à ordem, à necessidade da lei, não podendo mais tornar-se objeto de um estudo científico, pois só a ordem é inteligível.

ARISTÓTELES não deixa de notar o caráter singular e transcendente da inteligência humana, mas não chega a defini-lo de modo suficientemente claro para poder tirar conseqüências precisas acêrca da sobrevivência pessoal. Essas obscuridades irão pesar em sua ética, aliás profundamente humana e racional.

Os estóicos dão um passo adiante: tôda a realidade se reduz à de nosso universo material, reinando nêle uma ordem

perfeita, porque tudo está submetido a uma lei inelutável. O homem se encontra em condições de reconhecer a perfeição dessa ordem, e a única "boa" atitude que pode tomar é de se deixar conduzir pela razão para se conformar estòicamente com as exigências das leis da natureza.

O epicurismo, ao contrário, preconizando igualmente um materialismo integral, pretende que, no fundo, tudo é contingente e não há nenhuma lei natural e necessária. Por conseqüência, cada um pode proceder como "bem" lhe parecer.

O neoplatonismo retoma o dualismo de PLATÃO, vendo na matéria a origem de todo mal, físico ou moral. Por isso empenha-se em elaborar uma doutrina e métodos ascéticos e místicos.

Nessa questão do bem e do mal, o Cristianismo provocou uma transformação profunda nas idéias. Na base das verdades cristãs se encontra o dogma de um Deus único, criador de tôdas as coisas e providência universal. Logo, tôda realidade, até a mais ínfima, é boa. Inegàvelmente, há mal no mundo, a saber, o pecado, o mal moral, mas é o homem seu autor responsável. O mal físico provém da mesma origem: é o castigo impôsto por Deus à humanidade pecadora e constitui ao mesmo tempo um meio de expiação e reparação. Visto em conjunto, o pretenso mal físico é um bem, já que ajuda a restabelecer a ordem, e só o pecado deve ser chamado verdadeiramente o mal.

Os Padres da Igreja e os autores eclesiásticos gregos (mormente Orígenes e S. Gregório de Nissa) e latinos (sobretudo S. Agostinho) aprofundaram o problema do bem e do mal. Não deixaram de se inspirar na filosofia grega, principalmente nas concepções platônicas, estóicas e neoplatônicas, mas realçaram sempre de modo bem claro a bondade fundamental de tôda realidade, ainda que material, a responsabilidade pessoal de cada um de nós e a luta interior que devemos travar para praticarmos a virtude. Sôbre essa base, construíram uma vasta doutrina ascética e mística.

S. AGOSTINHO estudou detidamente a natureza do mal. Fê-lo no intuito de combater o maniqueísmo, ao qual aderira por alguns anos e que admitia o dualismo de um Deus bom e um Deus mau. Segundo Agostinho, o mal não possui jamais uma natureza positiva, sendo um elemento negativo, a saber,

uma privação: "mali enim nulla natura est; sed amissio boni, mali nomen accepit" [104]. "Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni" [105].

Essas idéias de S. AGOSTINHO exerceram uma influência decisiva na Idade Média cristã [106]. Os escolásticos elaboraram a serena doutrina do bem transcendental. Desenvolve-a já ALEXANDRE DE HALES, inspirando-se também na filosofia árabe, ao mesmo tempo que expõe suas idéias sôbre os outros transcendentais [107]. S. ALBERTO MAGNO [108], S. TOMÁS DE AQUINO [109], JOÃO DUNS SCOTO [110] e FRANCISCO SUÁREZ [111] aprofundaram-na em seguida.

A teoria dos transcendentais foi ensinada por Chr. WOLFF [112], que sofreu sob vários pontos de vista a influência de SUÁREZ, e foi assim que KANT chegou a conhecê-la. Êste, entretanto,

---

104. *De civitate Dei*, l. XI, c. 9 (P. L. 41, col. 325).

105. *Enchiridion*, c. 11 (P. L. 40, col. 236).

106. Comparem-se, por exemplo, as fórmulas de S. Tomás de Aquino com as de S. Agostinho: "Malum non est existens aliquid, vel natura aliqua, sed ipsa boni absentia" (*Sum. theol.*, I, q. 48, a. 1). "Est privatio boni" (*Loc. cit.*, q. 14, a 10). "Est defectus boni, quod natum est et debet haberi" (*Loc. cit.*, q. 49, a. 1). "Nullum est malum per essentiam, nec per participationem, sed per privationem participationis" (*Loc. cit.*, q. 49, a. 3, c. et ad 4).

107. Consoante Alexandre de Hales, há três atributos do ser: *unum*, *verum*, *bonum*. A unidade, a verdade e a bondade das criaturas explicam-se por sua semelhança com Deus, causa eficiente, exemplar e final. Cf. *Sum. theol.*, p. I, inq. 1, tract. 3, q. 1, init. (ed. Quaracchi, t. I, 1924, p. 112).

108. "Licet ens, verum, bonum convertantur secundum supposita, tamen non convertuntur secundum esse et rationem. Ens enim dicitur per comparationem ad causam efficientem, verum ad causam formalem, et bonum ad causam finalem". ALBERTO MAGNO, *Sum. theol.*, p. I, tract. 3, q. 15, membr. 1, art. 1, particula 2, assign. 4 (ed. A. Borgnet, Paris, Vivès, t. 31, 1895, p. 194). Cf. L. DE RAEYMAEKER, "Albert le Grand, philosophe. Les lignes fondamentales de son système métaphysique", em *Revue néoscolastique de Philosophie*, 35.º ano, 1933, pp. 14-19.

109. Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1. A teoria tomista dos transcedentais difere muito da de S. Alberto Magno.

110. J. DUNS SCOTO, *Opus oxoniense*, I, dist. 8, q. 3, n. 19 (Lião, 1639, t. 5, p. 729).

111. Fr. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, disp. 4-11.

112. Chr. WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia*, 2.ª ed., Frankfurt e Leipzig, 1736, § 169, p. 138.

adaptou-a a seus princípios subjetivistas[113]: conforme êle, os predicados "uno, verdadeiro e bom" não designam atributos da realidade em si mesma, mas enunciam apenas certas condições do sujeito cognoscente, as quais se acham na linha da categoria kantiana da quantidade.

O kantismo introduziu na filosofia moderna uma nova concepção dualista, a da razão pura e da razão prática. A razão pura, ou teórica, sintetiza os dados sensíveis, reduzindo-os à unidade do sujeito do conhecimento. Além disso, a razão se esforça por compreender os fenômenos cosmológicos, ligando-os a uma ordem espiritual; mas em vão, porque essa operação se efetua fora de todo contato com o real, permanecendo, pois, puramente formal.

Entretanto, a vida moral desvenda um outro caminho para o conhecimento. É um fato que o exercício da vontade sempre está sujeito à lei interior de um "imperativo categórico", e, no entender de KANT, tal fato implica a liberdade e postula a existência de Deus e da alma. Assim, pois, graças à ação, nos é dado conhecer a realidade numenal: atingimo-la, não como um dado intuitivo, nem como a conclusão lógica de um raciocínio da ordem teórica (que se basearia na intelecção da natureza das coisas), mas como um postulado da razão prática, isto é, da consciência do querer. O bem, que é a norma da ação humana, define-se, portanto, pela "conformidade com o dever". O ato de querer adquire sua bondade pelo elemento subjetivo e formal da obrigação, e não pela matéria da ação.

A influência desta concepção dualista sôbre o pensamento filosófico contemporâneo foi profundíssima, sendo que dela depende sobretudo a corrente da filosofia dos valôres, cujos representantes costumam opor o ser e o valor. O têrmo "ser" visa então o fato da existência, aplicando-se a tudo o que pode encontrar-se na realidade, a tudo o que é capaz de constituir um conteúdo de representação. As coisas que "são" manifestam-se na experiência, especialmente na experiência sensível, e constituem "objetos determinados" das operações intelectuais. O valor, pelo contrário, é a regra que "vale" ser aplicada, a lei

113. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2.ª parte, 1.ª seção, l. I, cap. I, seção 3, § 12 (ed. de Berlim, 1911, t. 3, pp. 97-99). Convém lembrar que, em seu próprio sistema, Kant deu um nôvo sentido aos têrmos transcendente e transcendental.

que fixa o que "deve ser", a norma dos fatos. Ela própria nunca pode, pois, ser considerada como um fato, não é uma coisa existente: há coisas em que se encarnam valôres; não há valôres que sejam coisas. O que caracteriza o valor não é o ser, mas o "dever ser", o "valer" (chamado "obrigação", na ordem moral). Os filósofos contemporâneos, ao se dedicarem ao estudo dos valôres, encontraram-se diante de um campo de pesquisa extremamente extenso, porque tiveram que distinguir ordens de valôres muito diferentes, nomeadamente os valôres biológicos, estéticos, morais, religiosos, etc.

Foi HERMAN LOTZE (1817-1881) o primeiro a conceber uma filosofia dos valôres, baseada na oposição do ser e do valor *(Seinsollen)*, interpretando o mundo das idéias platônicas no sentido de uma esfera de valôres objetivos em relação com o espírito.

Na Alemanha, a filosofia dos valôres se desenvolveu sob diversas modalidades e em planos diferentes. Houve, primeiramente, a corrente *psicológica*, de inspiração empirista. Ela tende a identificar o *valor* e o *sentimento do valor* ou então o *objeto* que provoca tal sentimento. O próprio LOTZE, às vêzes, parece exprimir-se nesse sentido. A corrente é representada por WILH. SCHUPPE (1836-1913), THEOD. LIPPS, (1851-1914), A. VON MEINONG (1853-1931), CHRISTIAN VON EHRENFELS (1850-1932), THEOD. L. HAERING (nasc. em 1884), W. GRUEHN [114], etc. Nessa concepção, a distinção entre o fato e o valor se reduz ao mínimo, porque o valor participa da relatividade do fato. Mas, nesse caso, como considerar o valor norma dos fatos, rigorosamente falando?

A escola filosófica de Baden, representada por WILH. WINDELBAND (1848-1915), HEINRICH RICKERT (1863-1936), EMIL LASK (1875-1915), JONAS COHN (1869-1947), BRUNO BAUCH (1877-1942) e LEONORE KUEHN [115] esforçou-se por salientar vigorosamente o caráter normativo e absoluto do valor, até identificar simplesmente o valor e o valer (*Sollen*): o valor nada mais é que o valer ideal, universal e necessário, independente de nós, absoluto. Assim sendo, há lugar para distinguirmos três domínios: o dos *sêres* existentes, dos fatos reais; o dos *valôres*, que não são coisas reais, mas sim normas objetivas, valendo para tudo e para todos de um modo universal e absoluto; enfim,

114. Cf. W. GRUEHN, *Das Werterlebnis*, 1924.

115. Cf. Leonore KUEHN, *Die Autonomie der Werte*, 2 vols., 1926 e 1931.

o da *moral* e da *civilização*, que são o fruto da atividade humana. Com efeito, graças a esta ação, o ser é fecundado pelo valor, e de semelhante união de uma matéria real com uma forma ideal resulta o *sentido* dos fatos; ao caos do real sucede uma ordem axiológica, na qual os objetos ocupam o lugar que lhes compete, e pelo qual os fenômenos transitórios adquirem uma significação eterna. Assim é que se atinge a verdade desde que se pensa o que deve ser pensado; efetua-se o bem, quando se faz o que deve ser feito; realiza-se o belo, produzindo-se o que deve ser objeto de gôzo estético.

Entretanto, supondo-se que o valor deva reduzir-se integralmente à pura forma ideal do "valer", temos que admitir ser êle único e sempre o mesmo. Ora, não redundará isso em rejeitar tôda diferenciação e tôda hierarquia de valôres? Assim pensaram muitos, sobretudo MAX SCHELER (1874-1928), e NICOLAI HARTMANN (1882-1950). Afirmam, por isso, que o valer não é a essência, e sim apenas uma propriedade do valor. Refutam, ainda, o formalismo de KANT: o valor, constituído por uma "matéria" objetiva, não é redutível a uma "forma" ideal. Todo valor é uma qualidade (e não uma simples relação), do mesmo modo como a côr e o som. Entretanto, não se trata de uma coisa física, nem tampouco de um ato ou de um estado de natureza psíquica. Por conseguinte, o valor não pode ser apreendido pelos sentidos, nem compreendido pela razão; não é um dado representável, nem um objeto concebível. Não o descobrimos senão por meio da atividade afetiva, tomada não como estado subjetivo, que é o sentimento (*Gefühl*), mas como operação do "senso" emocional (*Fühlen*), tão objetivo quanto os sentidos externos ou a razão, e irredutível a êstes. Esta função de percepção afetiva não é, pois, subjetiva senão enquanto atividade do sujeito, como o são a potência de representação e a razão; mas, como função de conhecimento, é "intencional" e visa um valor objetivo, tal como se dá com os outros meios de conhecer.

O domínio axiológico abarca uma multidão de valôres. Percebendo-os, reconhecemos imediatamente sua hierarquia: uns aparecem melhores que os outros. Ao mesmo tempo, sentimos que êles se impõem como uma norma, que "valem". Os valôres morais, por exemplo, "obrigam" a agir desta ou daquela forma.

Essa concepção leva ao extremo o dualismo do ser e do valor. O ser é acessível ao conhecimento racional; o valor

não o é, dependendo de uma atividade intencional, mas irracional. Assim, pois, nossas funções "intencionais" operam em duas direções diferentes. Procedem da atividade de um mesmo sujeito e unificam-se em sua fonte, mas o sujeito não é capaz de reduzir a uma unidade fundamental as duas esferas objetivas que atinge, a do ser e a do valor: as categorias do ser e as dos valôres mostram-se irredutíveis. Entretanto, se as coisas são, "por assim dizer, embebidas de valôres", como o pretende MAX SCHELER [116], e se pode haver conflitos entre os valôres e a realidade, consoante admite NICOLAI HARTMANN [117], não se deverá concluir então que há pontos de contato entre as duas esferas, e que um domínio mais amplo e mais fundamental engloba a ambas? Talvez nos seja difícil, ou mesmo impossível, precisar a natureza do princípio de unidade fundamental, mas, uma vez que compreendemos ser preciso admiti-lo necessàriamente, não podemos mais declará-lo plenamente inacessível.

WILLIAM STERN (1873-1938) fêz um esfôrço de unificação, reduzindo finalmente o valor ao ser na realidade autônoma da pessoa [118].

A distinção entre o ser e o valor foi professada também pela filosofia francesa.

JULES LAGNEAU (1851-1894) opõe "existir", tomado no sentido de poder não ser, e "ser", enquanto ser necessário. Julgando que nem um nem outro podem bastar-se, que ambos estão sujeitos a uma lei superior, diz que é preciso ultrapassá-los a fim de descobrir-se a realidade plenamente autônoma, absoluta. E é no pensamento que vai encontrar êsse absoluto, porque só o pensamento não tem outra lei que não êle próprio, obtendo a consistência ùnicamente em sua liberdade. Na experiência de sua atividade livre, o pensamento verifica o que deve ser, o valor: apreende os dados da experiência em uma afirmação objetiva e fornece-lhes um sentido e uma verdade absoluta, encerrando-os na pura forma da necessidade que êle mesmo fundamenta. Portanto, devemos admitir que a idéia fundamenta o

116. Cf. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 2.ª ed., Halle a. d. S., 1921, p. 17.

117. Cf. *Ethik*, 2.ª ed., Berlim, 1935.

118. "Só pode ter-significação-em-si o que é em si. Logo, a pergunta acêrca do verdadeiro valor próprio reduz-se à pergunta sôbre o verdadeiro ser". Cf. William STERN, *Person und Sache*, t. III, *Wertphilosophie*, 1924.

ser (tomando-o no sentido já indicado), que a lei tem primazia sôbre o fato e que o valor está na base de tôda realidade [119].

René Le Senne (1882-1954) não reduz o valor à liberdade, pura e simplesmente, como o faz J. Lagneau. Mesmo assim, porém, é na vontade que êle o vai achar: o valor atinge a consciência concreta de um modo especial, animando e orientando a vontade [120]. Falando com propriedade, o valor não tem determinação que o possa tornar objeto de uma representação, e é nesse sentido que não é possível exprimi-lo em têrmos de ser [121]. Êle reside, contudo, na realidade. Esta revela, pois, uma dupla fonte: a do valor e a dos objetos que o valor penetra e envolve.

Gabriel Marcel (nascido em 1886) admite que há um valor absoluto, identificado com o ser, mais fundamental que os valôres intelectuais, que são relativos, pois que se podem comparar entre si e ser avaliados [122]. Êste ser absoluto não pode constituir o conteúdo determinado e objetivo de nossa razão: está situado além do que se pode atingir resolvendo os problemas e, nesse sentido, é aproblemático. É um mistério que se deixa apreender, direta e obscuramente, em uma "fé". Dessa forma

---

119. "A realidade absoluta que procuramos não é, pois, nem a existência, nem o ser: é o valor... Há, portanto, uma ordem superior de realidade, que não consiste nem em existir, nem mesmo em ser. Porque existir é poder não ser, e ser é ser necessário, e isso não é tampouco ser verdadeiramente. Em todos os graus do pensamento, o valor é verdadeiramente a realidade que o pensamento afirma". J. Lagneau, *De l'existence de Dieu*, Paris, 1925, pp. 55-56, 57.

120. *Obstacle et valeur*, Paris, 1934.

121. "A vida sempre nos mostra, pois, lançados na procura de alguma coisa de que nada podemos dizer, de um X que está além de tudo o que podemos apreender ou projetar. Não é um objeto, porque um objeto é determinado ou determinável. É próprio dêsse X estar e recuar indefinidamente para além de tôda determinação". R. Le Senne, "La condition humaine et la métaphysique", em *Études philosophiques*, Gand, 1939, p. 48.

122. "Tôda avaliação refere-se a uma troca possível e, por conseguinte, não se aplica senão ao que é comensurável com um outro, diverso do primeiro..."

"Não há, pois, valor nesse sentido totalmente relativo senão do que é permutável, isto é, venal..."

"O amor, porém, dirige-se ao que é único, que só tem medida comum consigo: o círculo do amor". G. Marcel, *Journal de métaphysique*, 2.ª ed., Paris, 1927, p. 135.

é que cada um se conhece a si próprio e conhece o outro (o Tu) e a Deus.

Em oposição a essas idéias, os autores positivistas julgam que os valôres não são de modo algum irredutíveis aos fatos. Eug. Dupréel (nasc. em 1879), sobretudo, sustenta que os valôres são, em si, fatos a verificar e estudar pelos métodos da ciência empírica. Os valôres são infinitamente numerosos e sua consistência é precária. Tôda explicação metafísica deve ser proscrita: não se pode tratar de reconhecer um valor absoluto, nem achar um fundamento único para a diversidade dos valôres [123].

Nas diversas concepções idealistas e existencialistas manifesta-se a intenção de ressaltar a independência do valor em relação ao ser (tomado no sentido de realidade empírica) e até mesmo a autonomia absoluta do valor. Nota-se nelas uma forte tendência a afirmar que a apreensão do valor se produz fora do conhecimento representativo e conceptual. O racional, ou a ciência, é o domínio da coisa, do objeto determinado, do dado de experiência, mas não do valor. Êste se encontra no lado do sentido afetivo, da liberdade, da vontade, de uma espécie de fé pessoal.

Quer-nos parecer que se levou longe demais a oposição entre a razão teórica e a vontade, entre a representação e a emoção, ou ainda, entre o fato empírico e o valor; em todo caso, após as necessárias distinções, seria preciso procurar descobrir a unidade fundamental, tanto da parte do sujeito cognoscente como da parte dos domínios que o sujeito descobre por meio de suas várias funções de conhecer.

Com muita razão, Edg. De Bruyne (nasc. em 1898) insiste na unidade indissolúvel do conhecimento e da tendência. O elemento afetivo não se acha jamais isolado, diz êle, como tampouco o elemento cognitivo, e é êste que tem a primazia. Devemos rejeitar o emocionalismo exagerado, mas preservar-nos igualmente de um intelectualismo que se contentasse com o conhecimento abstrato. Apreendemos valôres em tôda tendência vivida, em tôda operação consciente, contanto que não nos limitemos a considerar êsses elementos separadamente e por abstração: temos de vê-los em sua ligação com a pessoa

123. Cf. Eug. Dupréel, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, Paris, 1939.

real que somos, julgá-los à luz da orientação profunda de todo nosso ser em direção ao que é capaz de aperfeiçoá-lo. O valor está essencialmente ligado ao dinamismo do ser [124].

O descobrimento e o estudo dos valôres não se podem realizar fora dos dados empíricos, dos fatos reais, dos objetos determinados. Neste ponto, o empirismo tem razão. Mas, o estudo do verdadeiro valor nunca poderá ser levado a bom têrmo se nos contentarmos com os dados, tomados como objetos particulares. Porque os valôres dependem da ordem, e é forçoso admitir com os idealistas que há uma prioridade do valor em relação a cada objeto em particlar. Devemos admitir, afinal, que todo objeto tem que pertencer à ordem universal do ser para ter um sentido e obter um lugar na realidade. Um objeto particular só vale por sua "participação" na perfeição do ser e não subsiste senão na trama de relações que unem tôdas as coisas no plano do ser transcendental [125]. Assim, pois, para justificar o *ser*, entendido na acepção de *realidade empírica*, isto é, os objetos particulares e determinados, deve-se reconhecer a presença do *ser*, tomado como o *absoluto*, o valor fundamental, a fonte suprema de todo "valer".

124. Cf. Edg. DE BRUYNE, *Ethica*, 3 vol., Bruxelas, 1934, 1935, 1936.

125. Cf. Aimé FOREST, "L'expérience de la valeur", em *Revue néoscolastique de philosophie*, t. 43, 1940, pp. 5-20.

CAPÍTULO III

O SER PARTICULAR. VISÃO DE CONJUNTO

§ I. — A PARTICIPAÇÃO E A ESTRUTURA

SUMÁRIO — 1. A limitação, a individualidade, a ordem e a participação. — 2. A estrutura do finito. O tema básico potência-ato.

1. O exame da realidade nos faz descobrir sêres múltiplos, que se limitam uns aos outros e que, por isso mesmo, se referem uns aos outros, se prendem mùtuamente.

Essa *limitação* não deve ser tomada com o significado negativo de um não-acabamento, de uma imperfeição, de um mal, mas no sentido positivo de uma *individualidade*, ou seja, o modo particular consoante o qual uma perfeição se apresenta em tal caso determinado. Êste modo é individual, porque supõe outros dos quais se distingue; e com relação a êles é limitado, pois que não os inclui em si mesmo.

Semelhante sentido do têrmo "limitação" implica o de *participação*. Cada um dêsses sêres individuais é um ser particular, porque "participa", de modo individual, de uma perfeição. Esta, êle a possui inteiramente, e não apenas em parte, mas de tal forma que outras modalidades de posse continuam possíveis além da sua. Logo, pelo próprio modo como realiza sua perfeição, êsse ser finito "faz parte" de uma ordem, de um conjunto de sêres individuais que "participam" todos da mesma perfeição [1].

Tal participação se apresenta, primeiramente, no plano do *ser*: "existem" vários sêres. Todos êles "são", mas cada um se define e se distingue dos outros por seu modo de ser indivi-

1. Cf. pp. 28-30.

dual [2]. E a participação real é o fundamento objetivo da *analogia* da idéia do ser [3].

No plano da *determinação específica,* a participação se apresenta uma segunda vez: há verdadeiramente indivíduos da mesma espécie, e cada um dêles possui de um modo particular tôda perfeição formal, comum a todos. É o que possibilita a formação dos conceitos específicos *unívocos* [4].

A limitação e, conseqüentemente, a integração em uma ordem real que implica a participação, determinam no ser particular uma evolução pela qual tende a assimilar-se, a seu modo individual, à ordem tôda em que se encontra e a aderir a ela ativamente [5]. É pelo desdobramento dessa atividade que o ser particular manifesta em tôda a sua plenitude o valor de sua participação no ser e na determinação específica.

2. Se perguntarmos como pensar o *ser particular em si mesmo* para se compreender a participação que o caracteriza, a resposta será que devemos concebê-lo como um ser que não é *simples,* por implicar uma *estrutura.*

Com efeito, no plano do ser, temos que admitir que cada ser particular manifesta um *valor de ser absoluto,* o mesmo em todos. Por outro lado, todos êsses sêres particulares diferem entre si, pois que são múltiplos, havendo, portanto, entre êles uma *diferença não-absoluta.* O ser finito consiste na correlação entre um princípio real de ser, ou de absolutidade, e um princípio real de talidade, individualidade, limitação, oposição, relatividade. Esta estrutura precisa ser admitida como real, pois que os caracteres que a postulam, que ela deve fundamentar, são irredutíveis entre si [6].

Uma situação parecida se nos apresenta no plano da talidade, ou essência, quando se trata de sêres que pertencem a uma mesma espécie. Com efeito, possuem uma talidade de ser que é *formalmente a mesma* em todos, e, entretanto, são múltiplos, vigorando, pois, entre êles uma *diferença não-formal.* Conseqüentemente, êsses sêres apresentam, na ordem da talidade, uma correlação de um princípio de determinação específica,

2. Cf. pp. 102-104.
3. Cf. pp. 44-47.
4. Cf. pp. 160-163.
5. Cf. pp. 214-218.
6. Cf. pp. 102 e seg.

ou formal, com um princípio de individuação numérica, ou material. Esta estrutura hilemórfica há de ser considerada real, uma vez que os caracteres que tem de explicar e que afetam o ser particular em tôda a sua realidade são plenamente irredutíveis [7].

A evolução ativa, implicada na participação própria do ser finito, supõe estruturas correspondentes às que acabamos de indicar. De fato, se o ser particular precisa tender ativamente à sua perfeição, deve conservar, durante todo êsse devir, sua *identidade substancial;* mas, ao mesmo tempo, muda; os momentos de sua evolução são múltiplos e se distinguem entre si; em outros têrmos, o ser em devir manifesta *diferenças não-substanciais.* Essa estrutura dinâmica é real pela mesma razão que as estruturas da ordem estática às quais ela corresponde [8].

No plano acidental, a estrutura se complica consoante as linhas formais da evolução seguida pelo ser em devir. As correlações acidentais serão mais numerosas no ser material, cuja substância é em si mesma composta hilemòrficamente, do que no ser espiritual, cuja substância é uma forma pura [9].

Assim, pois, em tôda parte onde há uma *ordem real* — multiplicidade real reduzida à unidade, limitação por participação — está implicada uma *estrutura* real nos têrmos que ela contém. Tal estrutura consiste sempre na *correlação* de dois princípios, sendo um dêles a razão real de uma determinação e o outro a razão real de uma determinabilidade: o primeiro chama-se *ato,* o segundo, *potência.* O ato é um princípio de perfeição; a potência é um princípio de individuação, ou seja, a razão do modo particular conforme o qual o ser possui a perfeição de que participa. O ato explica a semelhança que une os têrmos de uma mesma ordem de participação; a potência justifica as diferenças pelas quais êsses têrmos se opõem, os limites que os separam e, portanto, as relações que, a despeito de ligá-los, impede-os de se identificarem.

Tôda a realidade do princípio do ato e do princípio potencial consiste em sua correlação. Definem-se integralmente

7. Cf. pp. 160 e seg.
8. Cf. pp. 180 e seg.
9. Cf. pp. 204 e seg.

por suas relações mútuas; não se concebem um sem o outro [10]. Tão pouco como a potência, o princípio atual não é um ser, tendo um valor de per si ou podendo subsistir: o que é, e o que age, não é um princípio de ato ou de potência; é o ser subsistente, o ser finito por inteiro, a estrutura de potência e ato [11].

A teoria do ato e da potência é o *leitmotiv* que volta sem cessar no estudo da composição do ser particular e corresponde ao da participação. E, assim como se tem que precisar quanto possível o sentido dos têrmos limitação, individualidade, ordem e participação, também é necessário conceituar com exatidão a estrutura do ser finito, ou seja, definir bem a teoria do ato e potência, sob pena de cair em incoerência tôda vez que se põe a questão da não-simplicidade da realidade finita. Eis por que nos empenhamos em definir o mais claramente possível os elementos da estrutura do ser, não hesitando em tornar ao mesmo ponto por ocasião de cada uma das composições internas. A noção fundamental, na qual se deve insistir, é que tôda estrutura é uma correlação do tipo potência-ato, e que êsses dois elementos da estrutura não têm outra realidade a não ser a de sua correlação.

---

10. S. TOMÁS DE AQUINO: "Potentia secundum id quod est, dicitur ad actum". *Quaestio de anima*, a. 13. Cf. I *C. Gent.*, c. 20, Et ideo melius; *In II De anima*, lect. 5, n. 281; *De unitate intellectus*, c. 1 (ed. Keeler, 1936, n. 46). — "Potentia enim, secundum hoc ipsum quod est, importat habitudinem quamdam ad actum". *In II De anima*, lect. 6, n. 304. — "Potentia nihil aliud est quam quidam ordo ad actum". *In II De anima*, l. 11, n. 366. — "Non enim dicitur potentia ens nisi secundum ordinem ad actum". *De substantiis separatis*, c. 5. — "Cum esse in potentia nihil aliud sit quam ordinari in actum". *De malo*, q. 1, a. 2. — "Potentia non potest definiri nisi per actum". *In IX Metaphys.*, lect. 7 (ed. Cathala, n. 1846).

"Actus, in quantum huiusmodi, ad potentiam refertur". II *C. Gent.*, c. 53, Amplius, quod inest.

"Actus enim et potentia ad se invicem dicuntur". I. *C. Gent.*, c. 22. Amplius, Esse. — "Sunt enim ad invicem proportionata". *II C. Gent.*, c. 73, Ostensum est.

11. "Multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis judicant sicut de substantiis judicatur. Quod quidem ex hoc contingere videtur, quod formae per modum substantiarum signantur in abstracto, ut albedo, vel virtus, aut aliquid hujusmodi; unde aliqui modum loquendi sequentes, sic de eis judicant ac si essent substantiae". S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in communi*, a. 11.

"Todo o sistema tomista depende do conceito de *forma*, e todo o êrro que os tomistas exprobram a seus adversários é o de conceberem as *formas* como *coisas*". P. ROUSSELOT, S. J., "Métaphysique thomiste et critique de la connaissance", em *Revue néoscolastique de Philosophie*, 17.º ano, 1910, p. 480.

§ II. — A PARTICIPAÇÃO NO SER E A PERSONALIDADE

SUMÁRIO — 1. A unidade do ser e a supositalidade. O acabamento de um ser e sua incomunicabilidade. — 2. A pessoa e a coisa. — 3. O princípio constitutivo formal da personalidade.

1. Tôda participação implica uma multiplicidade de sêres subsistentes. Se não pudesse existir senão um ser, seu modo próprio de existir seria o único possível: a perfeição dêsse ser seria total e única, e, por isso mesmo, tôda participação seria abolida. Por conseguinte, a participação no valor do ser (e, portanto, também a estrutura dos princípios de existência e de essência que constitui o ser finito) é necessàriamente suposta por qualquer outra participação.

Todo ser particular é "um ser", a saber, um ser "individual", indiviso, *indivisum in se,* completo em si mesmo e distinto de todos os outros, *divisum ab alio.* Êle subsiste: sendo uma unidade ontológica completa, possui em si mesmo sua própria existência, e é marcado pelo sêlo incomunicável de sua individualidade. Em linguagem escolástica, chama-se um "suposto". Geralmente é por essa *incomunicabilidade* que se define o suposto. Com isso quer-se dizer que não é sòmente uma parte formando um todo por sua união com outras partes, mas que é em si mesmo um "todo que é", uma unidade de ser.

A incomunicabilidade nada mais é que a expressão negativa da *totalidade,* a qual a escola escotista prefere sublinhar [12]. O suposto é um ser completo, não uma parte de ser; possui em si mesmo o que é necessário para ser; não é, pois, "assumido" num todo subsistente; êle próprio é um todo que se basta.

A incomunicabilidade está em relação à totalidade como a segunda parte da definição tradicional, *divisum ab alio,* para a primeira, *indivisum in se.* A definição do suposto não é senão a definição do uno aplicada à participação na ordem do ser [13].

2. É observando a atividade que se chega a reconhecer a subsistência ou supositalidade de um ser. O sujeito que

12. Cf. Claud. TIPHANUS, S. J. (1641), *Declaratio ac defensio scholastica doctrinae SS. Patrum Doctorisque Angelici de hypostasi et persona,* Pont-à-Mousson, 1634, (Nova ed., Paris, 1881).

13. Sôbre a participação do ser vejam-se pp. 28-30.

produz seus atos por si mesmo deve possuir em si o bastante para ser; caso contrário, como poderia "ser" ativo? O que age é o que é, *actiones sunt suppositorum.*

Pela vida consciente se revela a subsistência do ser humano. Esta atividade é deliberada, livre e independente, bastando-se a si própria. Chamamo-la uma atividade "pessoal": cada homem é uma *pessoa* [14].

Diz-se, pois, uma pessoa, um ser subsistente dotado de atividade espiritual, consciente, como já a definia Boécio (480-525), *naturae rationabilis individua substantia* [15]. Os têrmos "individua substantia" não significam a substância no sentido de princípio de substancialidade individual, mas sim tôda a realidade subsistente do sujeito designado. Essa realidade possui uma "natureza racional", ou seja, é um ser dotado naturalmente de razão. S. Tomás de Aquino formula a mesma definição da seguinte forma: "distinctum subsistens in aliqua natura intellectuali" [16], um suposto *(distinctum subsistens)* dotado de vida intelectual.

A filosofia moderna e contemporânea mostrou-se fiel a essa concepção, pelo menos por ter continuado a pôr a idéia de personalidade em conexão com a de consciência [17]. Do mesmo modo procedeu a psicologia experimental [18]. Os autores que, na análise da vida consciente, atribuem maior importância aos fatôres irracionais do que à razão, terão tendência a ligar a personalidade principalmente à vida emotiva. Assim é que Max Scheler une a personalidade ao amor, considerado por êle a base de tôda percepção afetiva dos valôres. Para

14. Cf. pp. 16-18 e 20.

15. *De duabus naturis,* c. III.

16. *De potentia,* q. 9, a. 4. Cf. *Sum. theol.,* I, q. 29, a. 3; III, q. 16, a. 12, ad 2. — "Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant", *De potentia,* q. 9, a. 1, ad 3.

17. R. Descartes e J. Locke, por exemplo, ligam a identidade pessoal com a consciência que dela temos. Christian Wolff propõe a seguinte definição: "Diz-se pessoa o ser que conserva a memória de si, isto é, que se lembra ser aquêle mesmo ente que antes estêve neste ou naquele estado". *Psychologia rationalis,* t. II, seção 4, c. 2, § 741, Frankfurt e Leipzig, 1734, p. 660. Kant retomou essa concepção.

18. Théodule Ribot assim se exprime: "Na linguagem psicológica entende-se geralmente por "pessoa" o indivíduo que tem uma consciência clara de si próprio e age conscientemente; é a mais alta forma da individualidade". *Les maladies de la personnalité,* Paris, 1884, p. 1.

definir a personalidade, alguns se recusam a recorrer a princípios metafísicos que se encontrem fora dos dados conscientes; adotam essa posição, quer por preocupação de método (é o caso da ciência experimental), quer por motivos decorrentes do agnosticismo metafísico. A escolástica, que sempre foi adversária do agnosticismo em filosofia, apresenta uma definição de alcance metafísico, não se prendendo formalmente ao elemento consciente, mas à realidade subsistente, que é o fundamento da atividade consciente [19].

Na terminologia escolástica, a pessoa [20] chama-se também hipóstase [21] ou subsistente [22].

---

19. Quem deixa de fazer distinção entre a definição psicológica e a ontológica expõe-se a encontrar dificuldades teológicas nos tratados *De Trinitate* e *De Verbo incarnato*.

20. Em latim, *persona* significa primeiramente máscara; em seguida, figura, imagem, ator; por último, função, dignidade e, igualmente, o homem como pessoa jurídica. Êste último sentido introduziu-se por influência do estoicismo, que insistia no papel que o homem representa no palco da vida. Veja-se, por exemplo, EPICTETO (séc. I), *Enchiridion*, 17; *Dissertações*, I, 29.

A mesma evolução nota-se no significado do têrmo grego *prosopon*, que passou a ser usado com uma acepção jurídica e filosófica devido ao estoicismo.

No século IV, durante as controvérsias trinitárias, *prosopon* foi oposto a *ousia* e *physis*, assim como *persona* a *natura;* por exemplo: em Deus há "uma" *ousia*, *physis* ou *natura*, mas três *prosopa* ou *personae*.

21. O grego *hypostasis* significa: o que se põe debaixo, base, fundamento; o que sedimenta no fundo de um vaso, bôrra, depósito; às vêzes, lamaçal, lôdo; ou ainda, emboscada, cilada (assim, na Bíblia, 1 *Sam*, 13, 23 e 14, 1, que na tradução latina aparece como *statio Philistiim*, mas que vem numa variante de 141: *in "substantiam" allophylorum*). No sentido figurado: o âmago de uma questão, o tema de um discurso, os princípios sôbre os quais a gente se apóia; às vêzes, convicção firme; mais amiúde, presença de espírito, ousadia, confiança.

Os estóicos empregaram o têrmo na acepção filosófica de substância. Na época das controvérsias teológicas, principalmente nas discussões trinitárias do século IV e seguintes, *hypostasis*, muitas vêzes usado no sentido de *ousia*, essência, recebeu o significado de "pessoa" (em Deus há *treis hypostaseis* e só *mia ousia*), sentido que conservou em teologia.

Muciano, no século IV, traduzia *ousia* por *essentia*, e *hypostasis* por *substantia*, ou usando o próprio têrmo em latim (*hypostasis*). Esta última forma, transcrita do grego, penetrou lentamente na teologia latina, e foi correntemente empregada pela alta escolástica com o sentido de pessoa.

22. Mário Vitorino (séc. IV) emprega *subsistentia* como sinônimo de *existentia* e *substantia*. A palavra encontra-se também em

Os homens são as únicas pessoas neste mundo. Os organismos materiais não subsistem pessoalmente: sua atividade jamais se liberta inteiramente da pressão necessitante daquilo que a envolve. Agem por instinto: a espontaneidade que manifestam não é a liberdade, e suas operações não lhes pertencem como propriedade exclusiva. Os animais e as plantas não "agem por si mesmos"; não "são", portanto, também "em si mesmos": não são pessoas, mas coisas, elementos da evolução permanente do universo [23]. Nas coisas, o "distinctum ab alio" nunca se acha perfeitamente realizado: não são "supostos", no sentido próprio da palavra. Entretanto, os animais, e até as plantas, demonstram uma unidade relativa, porque cada um reage como um todo e conserva durante certo tempo (bem curto) sua forma típica. Aí encontramos como que uma pálida imagem da unidade e da subsistência pessoais do homem, tanto que os tratamos em geral como supostos. Devemos, porém, evitar de confundir as pessoas e as coisas, não perdendo de vista a diferença fundamental que as separa.

3. Se todo ser particular contém uma estrutura metafísica, qual é o princípio constitutivo formal da personalidade, ou seja, o princípio cuja presença implica a personalidade e cuja ausência a abole [24]? Será, sem dúvida, um princípio

---

Rufino (345-410). Boécio (480-525) traduz *hypostasis* por *persona* e *individua subsistentia;* contudo, faz menos questão dêste último têrmo do que seu contemporâneo Cassiodoro (477-aproximadamente 570). O tradutor Epifânio Escolástico, da mesma época, usa-o também no sentido de pessoa, e distingue-o de *substantia.* O diácono Rusticus, do séc. VI, ora entende por *subsistentia* o mesmo que *persona,* ora o mesmo que *substantia.* O papa João II, em 582, emprega-o para significar a pessoa. Encontra-se ainda quatro vêzes nos glossários da Idade Média na acepção de pessoa; no neutro plural adquire uma significação material. Só bem tarde o têrmo *subsistentia* foi aceito definitivamente na linguagem filosófica da Idade Média. Cf. J. de GHELLINCK, *op. cit.* acima, pág. 181, nota. No que tange ao sentido de *substantia,* ver p. 181, nota.

23. Cf. pp. 220-221.

24. Històricamente, o problema nasceu de uma reflexão sôbre a verdade cristã revelada. O Ser divino é *uma natureza* em *três pessoas;* o Cristo possui *duas naturezas,* a divina e a humana, hipostàticamente unidas em *uma pessoa* da Trindade, a segunda. Cumpre, pois, distinguir natureza e pessoa: por que não há em Deus tantas naturezas quantas pessoas? Por que o Cristo não é uma pessoa humana? Em que consiste a diferença ontológica entre a natureza e a pessoa?

"ontológico", pois que a diferença que se verifica entre uma realidade que possui a incomunicabilidade e uma outra que não a tem se refere à subsistência, ao "ser" [25].

Esta razão ontológica é o *princípio real de ser*, pelo qual a pessoa existe. Com efeito, uma realidade é um ser quando em si mesma completa, de modo a subsistir por fôrça de sua própria estrutura; caso contrário, não seria mais que uma parte. Completo é aquilo que está "em ato"; completo quanto ao ser, o que está "em ato de ser". Ora, na linha do ser, a estrutura de uma realidade subsistente termina no princípio de existência. É, pois, êsse princípio a razão constitutiva formal da personalidade. Tôda realidade que o inclui tira sua existência de si própria: subsiste [26]. Uma realidade desprovida de tal princípio não pode existir senão em virtude de uma fonte de ser que

---

25. A escola escotista, e muitos outros escolásticos, pensam que a personalidade desaparece desde que uma natureza real é "assumida" por uma pessoa, agindo e existindo, por conseqüência, dependentemente dela. Cf., por exemplo, P. DESCOQS, *Archives de Philosophie*, vol. V, cad. I, *Thomisme et scolastique*, Paris, 1927, pp. 72-73. Como, porém, compreender que a personalidade "ontológica" possa faltar a um ser, se nada falta à estrutura "ontológica" dêste?

26. Daí ter-se de concluir que o homem conserva sua personalidade após a morte, pois continua a subsistir em sua alma. Ademais, êle continua a existir e, portanto, a exercer uma *atividade imanente:* "actiones sunt suppositorum".

Duas perguntas podem formular-se a respeito do homem: "é?" e "que é?". A primeira concerne à *supositalidade:* "é", ou seja, é êle que existe, possui êle próprio a razão interna de seu valor de ser? (Ou então não é mais que um elemento pertencente a um sujeito que contém em si a razão dêsse valor?). Vimos que essa razão real se acha no "princípio de ser", o *esse proprium.*

A segunda pergunta refere-se, por um lado, ao *grau de ser*, ou de perfeição específica — cuja razão real chama-se a forma substancial, a saber, a alma humana — e, por outro lado, à *individualidade* na espécie — cuja razão real reside no princípio material, ou matéria prima.

O homem sobrevive à morte corporal: em sua alma, sua vida prossegue eternamente. Nesse estado de *alma separada,* êle continua a "subsistir"; não cessa de ser um "suposto", um ser subsistente, isto é, que existe graças a seu *esse proprium.* Êle possui sempre seu *grau de ser,* sua "qüididade" humana, porque sua alma é uma "forma", um princípio substancial de determinação; e contém êsse grau de ser de um *modo individual,* porque essa forma, que é a alma, é um "princípio" formal, só sendo real enquanto consiste em uma relação transcendental orientada para a matéria prima. Semelhante orientação, que constitui integralmente o princípio formal, dura enquanto persiste o próprio princípio formal: conserva-se, pois, quando a alma se acha realmente separada da matéria, de sorte que o princípio

não lhe pertence, existindo apenas no ser que contém essa fonte; não subsiste, mas é assumida num outro, ao qual está "hipostàticamente" unida; em suma, é uma natureza real sem ser uma pessoa [27]. Esta doutrina da personalidade enquadra-se nos princípios tomistas e S. TOMÁS parece mesmo havê-la professado [28].

Entretanto, um grande número de tomistas, encabeçados por CAIETANO, opina que o princípio constitutivo da personalidade deve achar-se do lado da natureza e não da existência. Para que uma realidade seja uma pessoa, sua natureza, ou essência, precisa ser completada por um *modo de subsistência*, ao qual corresponde necessàriamente um princípio de existência que lhe é próprio [29]. Faltando-lhe êsse modo, também deixará de haver o princípio de existência.

Êsse modo de ver parece apoiar-se na consideração de que, como a existência pessoal implica um modo especial de existência, seu princípio deve encontrar-se na linha do *modo* de ser, da talidade, da natureza. A inferência é insustentável, porque no caso não se trata de responder à pergunta *quid sit?* (que é esta realidade?), mas à questão *an sit?* (existe?).

---

material jamais cessa de ser a razão real da individuação da pessoa humana. Cf. pp. 170-171.

É preciso evitar-se a confusão, tão freqüente, entre o problema da *individuação* e o da *supositalidade*.

27. Conforme esta teoria, dir-se-á que a natureza humana do Cristo não existe por *seu próprio princípio de ser* (não sendo, pois, uma pessoa), mas pelo *Ser divino* da segunda pessoa da SS. Trindade. (Êste Ser divino não é um "princípio" de ser pertencente a uma estrutura, porque é idêntico à Natureza divina absolutamente simples). Por conseguinte, a natureza humana do Cristo é "assumida" pela segunda Pessoa divina, e a ela unida "hipostàticamente".

28. A resumida exposição apresentada na *Quaestio disputata De unione Verbi incarnati*, a. 4, dificilmente se concilia, à primeira vista, com as passagens paralelas das obras de S. Tomás, dando azo a controvérsias. Veja-se nossa *Metaphysica generalis*, 2.ª ed., II, Lovaína, 1935, pp. 426-440. Cf. o que dissemos acima, p. 134.

A teoria que acabamos de desenvolver foi professada por EGÍDIO DE ROMA (cêrca de 1247-1316) e outros discípulos imediatos de S. TOMÁS DE AQUINO. JOÃO CAPRÉOLO expõe-na em suas Defensiones *theologiae divi Thomae Aquinatis, III Sentent.*, d. 6, q. 1 (Tours, 1904, t. 5, pp. 111-124). L. BILLOT, S. J., foi um de seus principais defensores, no *De Verbo incarnato*, 5.ª ed., Prato, 1912, pp. 75 e seg.

29. Cf. Reg. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *La synthèse thomiste* (Bibl. française de Philosophie, 3.ª série), Paris, 1947, pp. 657-667.

A pergunta seria: existe em si mesma? É ela precisamente que subsiste? Só o que subsiste "é"; as partes e os princípios não são em si mesmos, mas existem na realidade subsistente com que "comunicam", à qual estão unidos, isto é, à qual pertencem como elementos constitutivos ou na qual são "assumidos".

CAIETANO precisa sua concepção do modo de subsistência comparando-o com o ponto final que termina a linha [30]. Ora, não se pode negar que o ponto faz parte da linha, sem se distinguir dela. Da mesma forma, a natureza, que é um princípio de limitação, não necessita de um modo que a venha "terminar". É, por definição, um "modo de ser substancial", orientado por tôda a sua realidade para o princípio real de ser, o qual é a razão da existência de todo o sujeito; existência que é uma "subsistência" pois que o seu princípio se acha na própria estrutura do ser particular.

O Cardeal Mercier julgou poder atribuir uma função especial ao modo de subsistência concebido como o fazia Caietano. Em um ser, diz êle com razão, não pode haver mais que um princípio de existência. Por outro lado, porém, há nêle vários princípios essenciais (isto é, qüiditativos), que são a substância e os acidentes. Como um ato não pode determinar senão uma potência, é preciso que a substância e os acidentes estejam unidos de forma a constituir um só sujeito de recepção do ato existencial. Cabe ao modo de subsistência desempenhar essa função de *modo unitivo* [31].

Esta teoria carece de fundamento desde que se admita que se devem conceber os princípios constitutivos como correla-

---

30. O modo de subsistência é "terminus ultimus, ac ut sic purus naturae substantiae". "Terminare ut terminare nullam dicit causalitatem". "(Hic modus) non solum est extra genera causarum extrinsecarum, sed etiam extra causas intrinsecas; quoniam nec in genere causae formalis, nec in genere causae materialis se habet ad naturam, sed ut terminus ejus... Nec hoc est figmentum, sed testimonium habet ex terminis quantitatis: punctum est ita terminus lineae quod nulla causa est illius". CAIETANO, *In IIIam partem Summae theologicae*, q. 4, a. 2, X (*Opera omnia S. Thomae*, ed. leonina, t. II, Roma, 1903, p. 76 b). — Cf. N.-J.-J. BALTHASAR, *Mon moi dans l'être*, Lovaina, 1946, pp. 172-178. Notas históricas sôbre o "modus subsistendi", exposição e crítica da teoria de Caietano.

31. D. J. MERCIER, *Métaphysique générale*, 7.ª ed., Lovaina, 1923, 3.ª parte, cap. I, n. 152, pp. 313-317. Cf. N.J.-J. BALTHASAR, *op. cit.*, pp. 179-181. Exposição e crítica da teoria do Card. Mercier.

ções, porque então só se compreendem pela estrutura que formam, não havendo necessidade alguma de recorrer a um laço qualquer que lhes seja extrínseco.

A concepção tomista, como a expusemos de acôrdo com CAPRÉOLO e outros, bem como a de CAIETANO, pressupõem a distinção dos princípios da existência e da talidade no ser finito. Rejeitando-se essa distinção, forçoso será admitir, com a escola escotista, que a personalidade não se liga formalmente a um princípio da estrutura do ser finito, ou então adotar a opinião de FR. SUÁREZ. Êste ensina (como a escola tomista) que a personalidade se funda em um princípio constitutivo do ser finito; em seguida (como Capréolo), que é formalmente no lado da existência que se deve procurá-lo, e não no lado do aspecto qüiditativo da realidade [32]. Mas, SUÁREZ não o pode apontar no próprio princípio da existência, uma vez que rejeita a distinção entre a essência e a existência. Como, por seu turno, a natureza, ou essência, não pode identificar-se com a pessoa, inevitável será admitir-se um modo, *modus substantiae*, que venha determinar a própria existência e terminá-la de forma a torná-la uma subsistência [33]. Esta teoria, que foi seguida apenas por poucos autores, contradiz um dos princípios mais sòlidamente estabelecidos pela maioria dos escolásticos: o ato de ser é em sua linha o ato último, e não é de modo algum determinável. O que determina a substância, afora o ato de ser, não se pode conceber senão como modificação acidental, achando-se, portanto, na linha da essência, ou modo de ser. O "modo da substância" suareziano, que deveria "terminar" a existência substancial, tem que ser rejeitado, da mesma forma

32. "...Personalitatem ad hoc dari naturae, ut illi det ultimum complementum in ratione *existendi*, vel (ut dicam) ut *existentiam* ejus compleat in ratione subsistentiae, ita ut personalitas non sit proprie terminus aut modus naturae secundum esse essentiae, sed secundum *esse existentiae* ipsius naturae". Fr. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, d. 34, s. 4, n. 23 (Vivès, Paris, 1866, t. 26, p. 274 a).

33. "In rebus creatis, per se existere, vel perseitas existendi non convenit naturae formaliter per se ipsam, seu per existentiam suam, sed per aliquid reale, et in re ipsa ab illa et ab ejus existentia distinctum". Fr. SUÁREZ, *De incarnatione*, disp. II, seção 3, n. 10 (t. 17, p. 443 b). Cf. N.-J.-J. BALTHASAR, *op. cit.*, pp. 184-193: Exposição e crítica do modalismo de Fr. Suárez.

que o "modo da união", destinado, conforme SUÁREZ, a "terminar" o acidente e ligá-lo à substância [34]. Nos dois casos, a solução corresponde a falsos problemas, resultantes de uma concepção errônea da estrutura do ser particular. Concebendo-se os princípios dessa estrutura do finito como correlações, não há necessidade alguma de apelar para modos de união a fim de explicar a unidade do ser composto; nem há, tampouco, razão para se recusar, como contraditória, a distinção real entre o princípio de talidade e o da existência, sendo que o primeiro explica a limitação e a "individualidade", e o segundo, a "subsistência" do ser particular.

34. O próprio Suárez fêz a aproximação do *modus unionis accidentis* ("qui est veluti ultimus terminus existentiae illius") com o *modus substantiae* ("quo ultimo terminatur existentia naturae, ut in se sit sine dependentia ab aliquo sustentante"). Cf. *Disputationes metaphysicae*, d. 34, s. 4, n. 24 (t. 26, p. 374 b).

TERCEIRA PARTE

A EXPLICAÇÃO CAUSAL DA ORDEM DO SER

CAPÍTULO I

A PARTICIPAÇÃO E A CAUSALIDADE

O princípio de causalidade

SUMÁRIO — 1. Todo ser particular é dependente de uma causa, tanto em sua existência como em sua atividade. — 2. Enquanto pertence a uma espécie, o homem depende de uma causa, tanto em sua natureza humana e material como em sua atividade humana e transitiva. — 3. De um modo geral, o que é por participação (portanto, o que é finito e implica uma estrutura metafísica) depende de uma causa. — 4. A estrutura ontológica e o princípio de causalidade. — 5. Notas históricas sôbre o princípio de causalidade.

1. A causalidade prende-se intimamente à participação, dando-lhe a explicação última.

Tomemos a participação mais fundamental, a do ser: todo ser particular é um suposto e possui verdadeiramente o valor de ser, mas de maneira individual e incomunicável. Devido a essa individualidade, que emparelha com a limitação, refere-se a outros sêres (que são pelo menos possíveis). É, pois, por fôrça de tudo o que contém, de tôda a sua realidade individual, que êle se acha incluído em uma ordem de sêres; em outros têrmos, todo ser finito é integralmente um elemento da ordem dos sêres, e nunca seria possível separá-lo dessa ordem ou isolá-lo de qualquer modo que fôsse. Donde resulta que não se terá explicado nada do ser particular antes de ter dado a justificativa de sua inclusão na ordem dos sêres. E como uma relação não se pode apreender sem o seu têrmo, isso equivale a dizer que não é possível dar a razão de um ser particular sem fazer o mesmo com os sêres particulares aos quais se refere, ou, em suma: para explicar um ser particular, mister será achar a explicação de tôda a ordem dos sêres.

Ora, é claro que nenhum ser tomado em particular constitui, só por si, a razão explicativa da ordem dos sêres, pois que dela faz parte e por isso se distingue dos outros e a êles se opõe. Êstes são verdadeiramente "outros" em relação a êle, encontrando-se além de seus limites e sendo "exteriores": o que são e o que contêm, êle não o é e não o inclui, pois que cada um dêles é um suposto, marcado por uma individualidade incomunicável. Semelhante "exterioridade" mútua dos sêres particulares manifesta-se claramente na atividade livre do homem: minha decisão me pertence; sou responsável por ela e essa responsabilidade é incomunicável, porque a decisão é integralmente minha e não lança raízes fora de mim; todo e qualquer outro sujeito permanece-lhe estranho. No mesmo sentido, qualquer outro ser particular é exterior ao ser subsistente que sou, e vice-versa. Um ser individual não pode constituir a razão explicativa de outro, como também não pode ser responsabilizado pelas decisões livres dêsse "outro".

Por conseguinte, o fundamento real adequado de um ser particular não se reduz à sua realidade; estende-se para além; é exterior. Todo ser particular depende, pois, de uma razão real extrínseca, ou seja, de uma causa[1]; *todo ser particular é causado,* precisamente porque individual e finito[2].

---

1. Chamaremos *causa* uma realidade que exerce uma influência sôbre a existência ou sôbre o modo de ser de uma outra realidade.

Aristóteles emprega a palavra causa, *aitía,* em um sentido mais amplo, designando não sòmente *um ser* que exerce uma influência sôbre *"outro" ser,* distinto dêle (caso em que se trata de uma causa *extrínseca*), mas também tôda realidade que entra na constituição de um ser composto, e que, portanto, desempenha realmente uma função na existência e modo de ser dessa realidade composta (tratando-se então de uma causa *intrínseca*). Na linguagem corrente costuma-se reservar o têrmo *causa* para as causas *extrínsecas,* e é nesse sentido apenas que o empregamos nesta obra.

Aristóteles emprega a palavra causa, αιτία, em um sentido mais rial e a formal, dois princípios constitutivos da estrutura interna do ser finito material) e duas *externas* (a causa eficiente e a final), que permanecem distintas do efeito de sua ação. Cf. *Physic.*, l. II, c. 3, 195 a 15; l. IV, c. 1, 209 a 21; *Metaphys.*, l. 1 (A), c. 3, 983 a 25-33.

Mais tarde, por influência das idéias platônicas, acrescentou-se uma quinta causa, a exemplar, como o fizeram, entre outros, SÊNECA, *Ad Lucilium epistolae morales,* l. VII, ep. 3, i. e. ep. 65 totius operis (ed. O. Hense, Leipzig, 1898, p. 190).

2. Cf. Fernand VAN STEENBERGHEN, *Ontologie* (Cours publiés par l'Institut Supérieur de Philosophie), Lovaina, 1946, pp. 81-82.

Diversas questões, que veremos depois[3], se apresentam quanto à natureza dessa causa e relações que a ligam aos sêres finitos: como e até que ponto se distingue ela de cada ser particular, bem como do conjunto dêsses sêres?

A dependência total do ser individual afirma-se também no plano da atividade. Como estabelecemos acima[4], o ser finito se desenvolve indefinidamente, durante todo o seu devir: torna-se incessantemente "outro", assimilando, a sua maneira, os outros sêres. E, desde que uma referência a êsses outros elementos da ordem real se acha essencialmente implicada em tôda atividade do ser finito, de forma alguma se conseguirá explicar essa atividade se não se puder dar a razão dos outros sêres a que se refere.

Por conseguinte, o fundamento real que constitui a razão explicativa da atividade do ser finito não pode consistir apenas na realidade dêsse ser; estende-se além dêle; é uma razão real extrínseca. O *ser particular enquanto ativo depende de uma causa,* precisamente por ser individual e finita a sua atividade.

2. Podemos tecer considerações análogas a propósito da participação na perfeição de uma mesma espécie por parte dos indivíduos materiais.

Devido ao modo particular como possui sua perfeição formal, o indivíduo material é limitado em relação a outros indivíduos especìficamente semelhantes. Por isso, é essencial para êle referir-se aos outros, ou seja, fazer parte da ordem ou unidade específica que constitui o conjunto dêsses indivíduos. Donde se segue ser impossível explicar qualquer ente material sem dar a explicação de tôda a espécie a que pertence. Assim é que não se pode dar a razão de um homem individual sem explicar a humanidade.

Ainda mais. As espécies materiais se unem, porque formam tôdas uma só ordem material. Nenhum indivíduo corporal poderia ser desligado do universo: o lugar que ocupa é inseparável do espaço, e a duração que êle preenche não pode ser isolada do tempo que o enquadra. Devido a êsses liames necessários com aquilo que o envolve, o indivíduo material só se pode explicar pelo universo todo.

---

3. Cf. o cap. III desta seção.
4. Cf. pp. 214 e seg.

Por conseguinte, considerado como indivíduo humano, o *homem* requer um princípio explicativo que seja extrínseco à sua realidade individual e finita: *como homem individual e material depende de uma causa*, precisamente por ser limitado no interior da espécie humana e do universo.

Tal dependência própria ao homem individual e material revela-se na atividade humana. Esta se liga à ação transitiva do organismo, até em suas operações imanentes. Ora, a ação transitiva é essencialmente uma reação em resposta a uma influência vinda do exterior: limitada pela passividade do indivíduo que reage — *quidquid movetur, ab alio movetur* — só se concebe no quadro completo do universo material, regido pelo sistema das leis físicas. Logo, a atividade do homem individual, enquanto implica essencialmente um elemento orgânico, não se pode explicar sem recorrer ao princípio real que seja a razão da atividade de todo o universo material. Assim sendo, o fundamento real que explica a atividade humana estende-se para lá da realidade do homem individual; é uma razão real extrínseca ao homem: *a atividade humana, considerada como tal, depende de uma causa*, exatamente por ser individual e limitada no interior da espécie humana e do universo material.

3. A parte, como tal, não se concebe senão no todo e não se explica senão por êle. Da mesma forma, se o tomarmos como tal, o elemento inserido em uma ordem não se compreende senão nessa ordem, encontrando nela sua razão. Tudo o que existe por participação deve, por isso mesmo, referir-se a outros têrmos individuais que participam da mesma perfeição, e com êles constitui um só conjunto. Eis por que não se explica senão com êles: sua razão explicativa adequada abrange a de tôda a sua ordem.

De um modo geral, podemos enunciar os seguintes princípios: *o que existe por participação, o que pertence por si a uma ordem, o que é finito, é, por isso mesmo, efeito de uma causa.*

E, desde que todo ser finito, considerado como tal, comporta uma estrutura real de potência e ato, podemos também formular êste princípio: *todo ser composto é um ser causado* [5].

---

5. "Omne compositum causam habet". S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.*, I, q. 3 a. 7. — "Omne quod alicui convenit non secundum

O princípio que afirma *que tôda realidade que começa a existir é dependente de uma causa*, não passa de uma aplicação do princípio geral de causalidade acima enunciado.

O começar de uma existência é um sinal manifesto de limitação: um comêço só se torna inteligível em relação a um momento anterior, real ou possível; o ser que principia concebe-se, pois, em uma ordem temporal que o ultrapassa e de que faz parte; concebe-se como um ser limitado no tempo. Portanto, exige uma causa justamente por fôrça de sua limitação.

4. Pode-se estabelecer êsse princípio de causalidade tomando-se por base diretamente a composição real do ser particular. Entretanto, ver-se-á, a um exame mais atento, que as considerações a que chegaremos nessa perspectiva quase não diferem das que acabam de ser expostas.

Tôda estrutura real do ser particular consiste em uma correlação real, isto é, em uma relação de relações transcendentais; assim, por exemplo, a correlação do princípio real de ser e do princípio de essência, a estrutura hilemórfica, a composição de substância e acidentes, etc. Em cada uma dessas estruturas, o princípio potencial e o atual são realmente distintos e irredutíveis: distintos por si, não formam por si uma unidade. Entretanto, êsses princípios só se concebem juntos, já que são têrmos correlativos. É mister, pois, que haja fora dêles uma razão real que os faça referirem-se um ao outro, ou seja, que os una; e como êsses princípios não têm realidade alguma fora de sua correlação (pois são relações transcendentais), isso equivale a dizer que se torna necessária uma razão que os produza. Por conseqüência, *todo composto depende de uma causa*[6].

Qual é exatamente o sentido desta argumentação?

---

quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei". *S. C. Gentes*, l. II c. 15. — "Si aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit". *Sum. theol.*, I, q. 44, a. 1. Cf. *loc. cit.*, ad 1; I, q. 3, a. 7; *S. C. Gent.* c. 18, Amplius; c. 22, Amplius si esse. — Cf. JOSEPH LEGRAND, S. J., *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas* (Museum Lessianum, Seção filosófica, n. 28), Bruxelas-Paris, 1946, t. I, pp. 113-116.

6. "Quae secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa". S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 7.

Uma união real requer necessàriamente um fundamento real, que, dêsse ponto de vista, exclui tôda oposição. Ora, as relações transcendentais que compõem a estrutura do ser particular são realmente e, portanto, radicalmente distintas uma da outra: não se fundem nunca na realidade, porque são *integralmente relações transcendentais* e, portanto, têrmos relativos que *se opõem por si;* logo, enquanto se opõem não podem constituir um princípio de unidade [7].

Por outro lado, pela mesma razão, a saber, por se tratar de relações transcendentais, que são *integralmente têrmos relativos,* os princípios constitutivos da estrutura do ser particular não podem de maneira alguma conceber-se fora de sua correlação: são, pois, *unidos por si.*

Por conseguinte, êsses princípios, que são necessàriamente unidos, não contêm em si próprios o princípio explicativo de sua união; logo, tampouco conterão o princípio suficiente de sua realidade, pois que esta não se concebe senão por sua correlação. Donde resulta que se tem de reconhecer um princípio externo, uma causa, para explicar a estrutura do ser particular.

Para se apreender o alcance exato do argumento, será necessário relembrar o sentido preciso das idéias de ato e potência, sôbre os quais êle se funda. O ato é o princípio da perfeição; a potência, o da medida em que essa perfeição é participada, ou seja, do modo particular conforme o qual é possuída, dos limites dentro dos quais é recebida. A potência é, pois, o princípio da limitação, da individuação e, conseqüentemente, também a razão da oposição a outros têrmos na linha de uma mesma perfeição, e razão de estar o ser incluído em uma ordem de perfeição.

A correlação do ato e potência, que constitui a estrutura interna do ser particular, é, pois, a razão ontológica das relações externas pelas quais êste ser se liga a todos os outros que participam da mesma ordem de perfeição, e que com êle formam uma mesma ordem de perfeição, como, por exemplo, a do ser ou a da espécie. E se o ser particular não encerra apenas em si a razão de sua própria estrutura, de sua correlação interna, é porque não contém só em si a explicação de tôda a ordem de que faz parte devido a essa estrutura. A

7. "Diversa, inquantum hujusmodi, non faciunt unum". S. TOMÁS DE AQUINO, *S.* I, *C. Gentes.*, l. II, c. 41. Cf. *De potentia,* q. 7, a. 1.

relatividade interna e a relatividade externa do ser particular se entrosam: são os dois aspectos de uma mesma realidade. Seria impossível compreender uma sem explicar a outra; ambas devem ter o mesmo fundamento real. Ora, é impossível que êsse fundamento seja um ser particular: o ser finito não pode ser senão um efeito; procede de uma causa.

5. PLATÃO, ARISTÓTELES, PLOTINO e os filósofos gregos em geral, julgaram que a realidade não se pode explicar sem a atividade de causas. Só os céticos puseram em dúvida a causalidade, e SEXTO EMPÍRICO, em fins do século II, esforçou-se por provar que ela tem apenas um valor subjetivo, não passando de uma relação que o sujeito pensante estabelece entre dois dados; ela seria, aliás, um contra-senso, pois supondo-se que a causa preexista ao efeito, ou, então, exista concomitantemente com êle, ou, ainda, a êle suceda, chega-se sempre a uma contradição.

Na filosofia árabe da Idade Média, foi ALGAZEL (1058-1111) que negou a existência de causas reais no mundo, o que levou AVERRÓIS (1126-1198) e MAIMÔNIDES (1135-1204) a provar a realidade delas.

Na época da alta escolástica, o problema passa, a princípio, despercebido. Entretanto, a partir dos últimos anos do século XIII, notam-se dificuldades quanto à universalidade do princípio "todo movimento tem uma causa externa", pois que a vida se define como atividade imanente, "sese movere". Mas foram as teorias nominalistas sôbre o valor do conhecimento abstrativo que ameaçaram solapar os fundamentos da metafísica e puseram em perigo o princípio da causalidade. Se todo conhecimento deve afinal reduzir-se apenas à verificação empírica, como estabelecer o valor de princípios universais? GUILHERME DE OCKHAM, O. F. M. (cêrca de 1300-1349), acha que não é possível provar o princípio de que todo movimento precisa ter uma causa externa. PIERRE D'AILLY (1350-1420) não vê como justificar o princípio seguinte: o que começa deve ter uma causa. Antes dêle, NICOLAU D'AUTRECOURT (por volta de 1338), tratando do princípio de causalidade em geral, assim raciocinava: o efeito não se encontra na causa, pois que é distinto dela; portanto, por mais que se examine o efeito para identificá-lo, nunca essa afirmação implicará a da causa. NICOLAU D'AUTRECOURT viu-se, mais tarde, forçado a se retratar de sua doutrina sôbre a causalidade, ao perceber melhor as conseqüências do nominalismo.

O empirismo moderno depende em vários pontos do nominalismo e retoma seus ataques contra o princípio de causalidade. J. LOCKE (1632-1704), que recebeu uma formação nominalista, conservou, contudo, o princípio de causalidade sob esta forma: nada vem do nada, "ex nihilo nihil fit". Mas, DAVID HUME (1711-1776) levou o empirismo ao extremo, negando que os princípios universais pudessem ser leis objetivas necessárias. Rejeitou principalmente o princípio de causalidade. Conforme êle, a experiência nos mostra fatos sucessivos e não causas que produzem efeitos. Aliás, formamos da causa e do efeito representações distintas e, portanto, separáveis. Por que então seria contraditório que o segundo exista sem a primeira? Faz-se mister, contudo, explicar como somos levados a admitir o princípio da causalidade. A explicação é de ordem psicológica: dois fatos que se sucedem regularmente dão-nos o hábito de os ver juntos; desde que vemos um dêles, esperamos o outro e exprimimos esta impressão dizendo que um traz outro, que o primeiro causa o segundo. O princípio de causalidade tem, pois, um caráter de *necessidade*, mas de ordem *psicológica*. Não há dúvida de que com isso não se explica por que nem tôdas as sucessões são consideradas como séries causais (o dia, por exemplo, segue-se à noite, sem ser seu efeito). Seja como fôr, a teoria de Hume foi retomada pelos empiristas do século XIX, notadamente por JOHN STUART MILL.

No criticismo de KANT, o princípio de causalidade adquiriu uma significação nova, sendo declarado necessário, mas de uma *necessidade subjetiva*, porque é uma *forma a priori* do conhecimento. Tal explicação foi adotada por numerosos filósofos. Ela tem exatamente o valor do subjetivismo kantiano.

HENRI BERGSON só atribui ao princípio de causalidade uma *necessidade subjetiva* de ordem *pragmática*. Trata-se de um princípio concebido pela inteligência. Ora, esta não se restringe ao conhecimento adequado da realidade, porque, impelida pelos interêsses da vida, visa fins úteis. Procurando guiar a ação, imobiliza e fracciona, em suas representações e idéias, o fluxo perene da vida e de tôda a realidade, e usa diversos processos, mormente o princípio de causalidade, para ligar os blocos que assim fabricou e para lhes emprestar uma aparência de atividade e vida.

Os neo-escolásticos sempre estiveram de acôrdo quanto a admitir a *necessidade absoluta* do princípio de causalidade, mas enveredam por caminhos divergentes logo que se trata

de justificar seu modo de ver. Tais divergências se manifestaram em numerosas controvérsias. Estas surgiram, sobretudo, em conseqüência de uma comunicação de AMÉDÉE DE MARGERIE (1825-1905) ao *Congresso científico internacional dos católicos*, reunido em Paris, em 1888; em seguida, a propósito de um artigo de JACQ. LAMINNE (1864-1924), aparecido em 1912 na *Revue néoscolastique de Philosophie*, de Lovaina; igualmente, desde 1915, por ocasião de uma obra de KASPAR ISENCRAHE (1844-1921) [8], que punha em dúvida o valor do princípio de causalidade. Esta última controvérsia travou-se principalmente na Alemanha, mas ecoou em outros países.

De vários modos se tentou justificar o valor absoluto do referido princípio [9]. Alguns recorrem ao método dedutivo. Por uma análise de conceitos procuram reduzir o princípio de causalidade a um princípio mais universal, ao de razão suficiente [10], ou então, por meio dêste, ao de contradição [11] ou ao de identidade [12].

Muitos outros consideram o princípio de causalidade como imediatamente evidente, e irredutível a qualquer outro princípio. Neste caso, a explicação da realidade assenta num duplo fundamento [13], o princípio de contradição (ou o de identidade) e o de causalidade: enquanto êste pode ser negado sem contradição formal, o primeiro não pode ser rejeitado sem destruir totalmente o edifício intelectual e, portanto,

---

8. *Ueber die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises*, Kempten, Munique, 1915.

9. Alguns filósofos católicos da Alemanha consideram o princípio de causalidade um *postulado* sem fundamento racional. Joh. HESSEN (nascido em 1889) pretende que pode ser negado sem contradição, mas que não podemos dispensá-lo quando desejamos explicar o real; nada prova, entretanto, em sua opinião, que o real seja inteligível. Fr. SAWICKI (1877-1952) e Arth. SCHNEIDER (1876-1945) exprimem-se de forma análoga. Bem poucos voltam-se para uma justificação *indutiva* do princípio de causalidade, como o faz Jos. ENGERT (nasc. em 1882).

10. BERNARD FRANZELIN, S. J. (nasc. em 1868).

11. Assim, KASPAR NINK, S. J. (nasc. em 1885) e Th DROEGE, C. SS. R. (nasc. em 1879).

12. Rég. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. (nasc. em 1877), Bernard JANSEN, S. J. (1877-1942), Fr. SLADECZEK, S. J. (nasc. em 1889).

13. Opinião semelhante foi enunciada, no séc. XVII, por LEIBNIZ: "Cumpre considerar que há dois grandes princípios de nossos raciocínios; um é o *princípio de contradição*, o qual afirma que, de duas proposições contraditórias, uma é verdadeira e outra falsa; o segundo *princípio* é o da *razão determinante*: que nenhuma coisa acontece sem que haja uma causa ou, ao menos, uma razão determinante, ou seja, algo que possa

também o princípio de causalidade, por ser impossível pensar-se contrariando o princípio de identidade [14].

Jos. GEYSER (1869-1948) lança mão do método fenomenológico a fim de resolver o problema. À luz da consciência vemos "surgirem" em nós atos de inteligência e de vontade [15]. Refletindo sôbre êsses fatos concretos (e sem fazer uma análise de conceitos), podemos apreender, conforme GEYSER, o laço "essencial" que há entre "começar a ser" e "ser causado": é da essência de "uma coisa que começa" achar-se em relação de dependência para com uma causa, de forma que é impossível começar a ser sem estar na dependência de uma causa [16].

Que pensar dessas diferentes opiniões?

Não se pode fundar a necessidade absoluta do princípio de causalidade em uma base meramente *indutiva*. Contudo, é também verdade que não o poderemos justificar sem conexão com a experiência, porque só na *experiência* que nos põe em contato com o "*ser*" *concreto* e real, é que apreendemos o valor de ser; ora, êste valor é a alma de tôda verdade absoluta, e é, portanto, à apreensão do ser que o princípio de causalidade deve também ser reduzido.

A tese que afirma não poder *deduzir-se*, êsse princípio, do princípio de identidade ou de contradição é verdadeira na hipótese de alguém querer manter-se no plano dos conceitos

---

servir para justificar, *a priori*, por que tal coisa é existente, e por que é assim, e não de qualquer outra maneira". *Essais de Théodicée*, 1.ª parte, n. 44 (Gerhardt, t. 6, Paris, 1885, p. 127).

J. LAMINNE escreve, por sua vez: "Assim como nosso espírito é determinado a afirmar a distinção irredutível do ser e do não ser, também vê-se forçado a admitir que todo fato tem sua razão, e esta necessidade subjetiva, correspondendo à verdade objetiva dêstes princípios, nada mais é que sua evidência". "Le principe de contradiction et le principe de causalité", em *Revue néoscolastique de Philosophie*, 19.º ano, 1942, p. 482. Cf. *Les principes d'identité et de causalité*, na mesma revista, 21.º ano, 1914-1919, pp. 357-364. — P. DE MUNNYNCK, O. P., J. BITTREMIEUX, R. KREMER, C. SS. R., responderam a Laminne, Veja-se a bibliografia em nossa *Metaphysica generalis*, 2.ª ed., Lovaina, 1935, t. II, p. 468.

14. Essa opinião foi sustentada principalmente por LORENZ FUETSCHER, S. J. (1894-1935), PIERRE DESCOQS, S. J. (1877-1946), J. DE VRIES, S. J., H. STRAUBINGER, F. BUDDE, A. HEUZER, etc.

15. J. GEYSER esquece-se de distinguir a atividade imanente e a causalidade (externa). Mais adiante, p. 277, mostraremos que neste ponto não se podem confundir simplesmente.

16. Diversos autores retomaram a mesma idéia, como: OSKAR HERGET, J. SANTELER, L. FAULHABER, St. ZIMMERMANN, L. F. KAHL-FURTHMANN.

"abstratos". Com efeito, a definição abstrata da qüididade específica ou genérica (por exemplo: o homem é um animal racional) é, por assim dizer, fechada, no sentido de não mencionar nenhum outro ser. A análise desta definição não nos poderá proporcionar, sôbre a realidade considerada, mais que aspectos não-relativos a outro ser; não fará, pois, descobrir a causa do sujeito, uma vez que essa causa é um "outro" ser que não aquêle que se define: a análise da identidade qüiditativa abstrata não pode revelar a causalidade. A situação, porém, é completamente diversa quando se considera o *ser "concreto"*; sua essência é idênticamente um "modo de ser" pelo qual se insere em uma "ordem" de sêres; e, se fôr material, sua essência possuirá um caráter de individualidade que o distinguirá de outros indivíduos e o ligará à "ordem" da espécie. O conhecimento do ser concreto particular atinge, portanto, formalmente, a relatividade dêsse ser, sua inclusão necessária em uma ordem de sêres e, por conseguinte, também sua referência à causa de que êle depende [17]: o ponto de vista da identidade implica, neste caso, o da causalidade.

Por último, a *descrição fenomenológica* de Jos. GEYSER atinge a atividade espiritual e imanente do homem, que não se deve confundir com a causalidade (externa) [18]. Como quer que seja, supondo-se que se examine dêsse modo concreto uma atividade causal pròpriamente dita, poder-se-á procurar seu comêço, seu limite inicial, e acentuar que êsse primeiro momento se refere necessàriamente a outra coisa. De fato, como já vimos [19], o comêço de uma realidade é o sinal manifesto de que pertence a uma ordem e, portanto, depende de uma causa. Mesmo assim, para estabelecer a necessidade absoluta dessa relação causal, é preciso mantermo-nos no plano concreto da inteligibilidade da *ordem do ser* e, dessa forma, compreender que o princípio de causalidade formulado em função do início temporal de uma realidade nada mais é do que uma aplicação do princípio universal de causalidade, que se exprime em função da limitação como tal.

---

17. Nesse sentido é que escreve S. TOMÁS: "Licet habitudo ad causam *non intret definitionem entis* quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de ejus *ratione*, quia ex hoc quod aliquid est *ens per participationem* sequitur quod sit *causatum ab alio*". *Sum. theol.*, I, q. 44, a. 1, ad 1.

18. Cf. pp. 277-278.

19. Cf. p. 265.

CAPÍTULO II

A CAUSALIDADE NO MUNDO

§ I. — OS ASPECTOS DA CAUSALIDADE

A. — A EFICIÊNCIA

SUMÁRIO — 1. A causalidade física entendida como uma estrutura material percebida pelos sentidos. — 2. A causalidade física no sentido de uma regularidade, estabelecida por métodos experimentais. — 3. A causalidade como se apresenta na vida psíquica do homem. — 4. A eficiência da causa. Eficiência e participação. Analogia entre a causa e seu efeito. — 5. Significado dos têrmos causa, condição, razão e princípio

1. Para precisar a natureza da causalidade, é mister definir seus diferentes aspectos, tais como se apresentam a nós no mundo.

Na vida comum ninguém pensa em pôr em dúvida a influência de certas coisas sôbre outras. Ninguém hesita em admitir que uma bola de bilhar, ao bater em outra, pode movimentá-la; que um automóvel pode esmagar um transeunte; que o homem consegue captar a energia física no intuito de utilizá-la para seus fins. Quanto a isso não há dúvidas. Mas, surge logo uma primeira questão: que percebemos dessa causalidade na experiência externa?

Já há muito tempo a maioria dos filósofos e psicólogos acham ser impossível verificar a ação física de um objeto sôbre outro. O arauto dessa opinião foi sobretudo DAVID HUME, o principal representante do empirismo inglês do século XVIII, logrando fazê-la aceita nos meios científicos. Via de regra, para provar essa tese, assim raciocinam: a sensação está necessàriamente ligada a uma excitação física dos órgãos dos sentidos, de modo que não podemos perceber senão excitan-

tes (simultâneos ou sucessivos), e só enquanto agem sôbre nós; por conseguinte, não é possível ter sensações que representem a ação de um objeto físico sôbre outro, pois que tal ação difere necessàriamente da ação sôbre os nossos órgãos sensoriais.

Esta maneira de ver provém de uma interpretação atomista da percepção: o conhecimento sensível se comporia de reações elementares dos sentidos, em resposta a igual número de excitantes físicos; em seguida, êsses elementos psíquicos seriam associados de diversos modos pelo próprio sujeito. Assim é que, notadamente, em determinadas condições, reunem-se em séries causais.

Ora, êsse atomismo psicológico não explica de forma exata o processo do conhecimento sensível. Com efeito, a psicologia experimental estabelece que a percepção sempre comporta imediatamente uma estrutura, a qual, em absoluto, não resulta de uma elaboração de dados pelo sujeito. Para só tomar um exemplo, o timbre musical [1] corresponde à ação combinada de vários excitantes físicos que impressionam o ouvido, ultrapassando todos o limiar absoluto da audição; não se compõe, entretanto, de um igual número de sensações elementares, que nos permitiriam distinguir êsses excitantes; muito pelo contrário, a reação do sentido não contém mais que uma sensação única, caracterizada por uma qualidade inanalisável, a saber, o timbre. Fato semelhante se observa em todos os domínios sensíveis, o que parece provar que a sensação, longe de ser um eco psíquico em resposta a um excitante físico simples, consiste antes em uma reação que se caracteriza pela unidade de uma "estrutura" interna, por sua "forma", que responde a um grupo ou a uma série de excitantes. Semelhantes estruturas, ora correspondem a excitantes simultâneos, ora a sucessivos; às vêzes, elas se desenrolam no tempo e apresentam um caráter dinâmico (uma melodia, por exemplo); noutros casos, são formas estáticas (por exemplo, um desenho).

Pois bem, certas estruturas dinâmicas referem-se ao que chamamos a ação física das coisas [2]. Quando a velocidade,

---

1. O timbre é a qualidade do som que nos permite distinguir vozes e instrumentos de música, ainda que dêem um tom da mesma altura e intensidade; assim, uma voz de criança e a de um adulto, o piano, o violino ou a trombeta, etc.

2. Cf. Alb. MICHOTTE, "La causalité physique est-elle une donnée expérimentale"? em *Tijdschrift voor Philosophie*, t. III, 1941, pp. 290-328; *La perception de la causalité* (Études de Psychologie, vol. VI), Lovaina, 1946.

o volume, a distância de cada um dos vários excitantes, apresentam certas relações determinadas, as sensações que êles provocam possuem uma estrutura original que exprimimos com a afirmação de que um objeto exerce uma ação sôbre outro, por exemplo: impelindo-o, retendo-o, puxando-o, repelindo-o, cortando-o em pedaços, esmagando-o, etc[3]. Essa estrutura causal física é um dado sensível tão imediato como o do timbre musical. Entenda-se, porém, que anotando êsse fato, nada se decide quanto ao sentido "ontológico" dêsses fenômenos físicos.

2. As ciências físicas ocupam-se com a observação dos excitantes e a medida exata de suas relações, isto é, procuram precisar o fundamento físico das sensações. Analisam-se, por exemplo, os fatôres físicos do "timbre". Dêsse ponto de vista, o próprio timbre, tomado como uma propriedade característica da sensação auditiva, fica fora de consideração. É dessa mesma maneira que se estudarão as "formas causais" físicas.

A observação científica dos dados objetivos revelou uma notável regularidade física, formulada nas "leis" científicas. Estas assentam na verificação de recorrências e exprimem relações funcionais dos dados empíricos: sempre que um dado A se apresenta, o fato B o acompanha ou segue-se-lhe. Estabelecidas essas leis, pode determinar-se exatamente o que se passou ou o que se passa, até fora dos limites de nossa experiência efetiva, como também prever o que sucederá no futuro. Seria ocioso insistir nos resultados que obtiveram as diversas ciências pela aplicação sistemática dêste método.

Tais leis podem ser enunciadas dizendo-se que uma situação B sempre se segue à situação A, que a primeira decorre

---

3. Tomemos o exemplo do movimento que passa de uma bola de bilhar para uma outra. A primeira rola na direção da segunda. A partir de um determinado momento, temos a impressão que ela "está se aproximando" da outra: apreendemo-las em uma *mesma estrutura* sensível. Continuando a rolar, ela acaba por bater na outra, que se põe por sua vez, em movimento. Sùbitamente notamos, em uma *nova estrutura*, que a segunda "se afasta" da primeira. Distancia-se mais e mais, e a certa altura experimentamos a impressão de que ela nada tem com a primeira: o laço está rompido, a estrutura desaparece. A percepção do ato pelo qual uma bola *põe a outra em movimento*, a percepção desta "causalidade física", prende-se, assim, ao fato de vermos uma súbita mudança das estruturas: a primeira estrutura (uma bola se aproxima da outra) dá lugar, de repente, a uma estrutura diversa (a segunda bola se afasta da primeira).

da segunda, ou, ainda, que esta produz a outra, é sua causa. O que vem em primeiro lugar, o *antecedente*, chama-se então a "causa", e o que vem a seguir, o *conseqüente*, recebe a denominação de "efeito".

As ciências experimentais, entretanto, fiéis a seus métodos exclusivamente empíricos, abstêm-se de se pronunciar quanto à natureza "ontológica" dêsse nexo "causal". Tratar-se-á de uma relação causal no sentido filosófico da palavra? As situações consecutivas pertencerão a dois sêres, a dois "supostos", dos quais um, achando-se em tal estado e observado em primeiro lugar, produziria realmente no outro suposto o estado que se observou em seguida? Ou então não serão mais que dois momentos da evolução de um só e mesmo ser? Essas questões não se enquadram nas ciências empíricas, que se limitam a determinar com uma grande precisão, pelo emprêgo de processos técnicos de mensuração, as relações que se produzem entre fatos verificáveis [4].

Devemos, pois, evitar a designação "causa", no sentido filosófico, para o que é causa na acepção científica e experimental do têrmo. Esta não implica, em absoluto, a negação da primeira, mas não se identifica simplesmente com ela. Falando em causalidade, as ciências experimentais não visam outra coisa senão uma relação funcional regular no domínio dos fatos, sem determinar de modo algum o seu fundamento metafísico, pois que seus métodos puramente empíricos impedem-nas de fazê-lo. Por certo, ninguém poderia censurar a um físico que se pusesse questões a respeito da atividade e natureza ontológicas das coisas, contanto que êsse cientista soubesse que estava deixando então o domínio da ciência experimental e penetrando num terreno totalmente diverso, pertencente à filosofia pròpriamente dita.

3. A consciência que temos de nossa atividade imanente permite-nos penetrar em nossa vida íntima. Aí se desenvolve um surto vital que orientamos para fins pessoais: está em nosso poder tomar decisões livres, regular nosso trabalho intelectual, dominar nossas tendências e nossos sentimentos, determinar até certo ponto o comportamento de nosso corpo.

---

4. Cf. Fernand RENOIRTE, *Éléments de critique des sciences et de cosmologie* (Cours publiés par l'Institut supérieur de Philosophie), Lovaina, 1945, pp. 105 e seg.

Essa "atividade" não se pode chamar, pròpriamente, uma "causalidade", por ser um desenvolvimento imanente, que atinge o sujeito ativo em si mesmo, e não uma ação que êle exercesse sôbre "outro" ser. O mesmo se dá, não sòmente na atividade do espírito e das potências psíquicas, mas também na ação do sujeito sôbre o seu próprio corpo, porque o corpo e a alma não são dois sêres separados; constituem um só ser subsistente, cuja forma substancial é a alma, princípio que anima o corpo e o vivifica. Eis por que os movimentos do corpo são igualmente ações imanentes, e dêles adquirimos consciência; percebemo-los de dentro e os sentimos como "nossos", como sendo o eu em movimento.

O corpo, porém, faz parte do universo material, de que é inseparável. Por isso, tôda atividade humana apresenta um aspecto material: é transitiva e imanente ao mesmo tempo [5]. Ora, a atividade transitiva é uma reação, provocada e medida pela excitação física que se exerceu anteriormente sôbre o sujeito. Ela implica, pois, uma correlação paixão-ação, e esta nada mais é que a transposição, no comportamento do sujeito, da correlação quantidade-qualidade que constitui a estrutura metafísica de sua ordem acidental [6]. Por outro lado, o homem é uma pessoa, um ser subsistente, distinguindo-se do mundo circundante como de um outro ser. Por conseguinte, a influência que o mundo exterior exerce sôbre o homem é a de um ser sôbre o outro, e tal é também a reação do homem no mundo. Em outros têrmos, trata-se, nos dois casos, de uma causalidade pròpriamente dita, ou seja, externa. E sendo a atividade humana sempre transitiva e imanente ao mesmo tempo, implica necessàriamente êsse fator de causalidade, de que tomamos consciência no comportamento do corpo.

Temos a impressão de encontrar casos análogos de causalidade fora do homem, especialmente no mundo animal. Contudo, não se deve esquecer que o animal, conquanto reaja como um todo, não forma um suposto inteiramente subsistente, pois que, de nenhum ponto de vista, sua atividade é plenamente liberta do que a envolve. A planta possui menos espontaneidade ainda, enraizada que está na matéria e a ela prêsa fortemente. Quanto à matéria inorgânica, quase não se pode falar de unidades substanciais e operações espontâneas. Assim,

5. Cf. pp. 14-15, 18-20, 218-221.
6. Cf. p. 205.

pois, mesmo a unidade individual atingida pelas espécies animais superiores não é senão a sombra da unidade subsistente do ser humano; suas operações vitais são apenas um pálido reflexo das ações espirituais, conscientes e livres, próprias do homem; o fruto de sua atividade quase nada se parece com a obra civilizadora do homem, que transforma a face da terra e a enriquece com valôres; e assim também a causalidade que lhes atribuímos não apresenta mais que uma analogia bem remota com a verdadeira causalidade exercida pela pessoa humana. À filosofia da natureza caberá a tarefa de precisar o grau de unidade das diversas realidades que o mundo contém; mas, à medida em que, na escala das coisas, vemos diluir-se sua unidade substancial, menos parece indicado falarmos de sua causalidade.

4. Antes de tudo, a causa é um princípio "eficiente": suscita o efeito, produzindo-o; é a fonte de uma realidade nova que dela se distingue. O efeito não é, pois, uma "parte" da causa; produzir efeitos não significa distribuir partes de si mesmo e empobrecer-se com isso [7]. O efeito, ao invés, é uma realidade que resulta da eficiência da causa e que, portanto, "participa" de sua perfeição: reproduz de maneira nova e individual uma determinação que a causa possui como própria. A causalidade só se compreende em função da participação. Quem não a admite, não pode dar um sentido a uma eficiência real dos sêres. A doutrina da causalidade é uma expressão de otimismo: o ser é bom e, por isso, exerce sua causalidade eficiente fazendo outros sêres participarem de sua perfeição: *bonum est diffusivum sui.*

Deve, portanto, haver uma semelhança entre a causa e seu efeito: *agens agit sibi simile* [8]. E, sendo a causa o "princípio" real extrínseco do efeito, dir-se-á que a perfeição do efeito deve "preexistir" na causa. Isso não significa que

---

7. "Causar não é nem enriquecer-se, nem muito menos empobrecer-se. É dar o que se possui sem que o agente se despoje a si próprio. Produzir, com efeito, é essencialmente um gesto de magnificência e generosidade". A. HAYEN, *L'intentionnel dans la philosophie de saint Thomas*, Bruxelas-Paris, 1942, p. 108. Cf. *S. C. Gent.*, l. III, c. 18, Item.

8. Tal semelhança permite, partindo-se do efeito, inferir a natureza da causa, ou, em todo caso, saber que a causa deve possuir ao menos uma perfeição correspondente à do efeito.

ela ali se encontre em sua realidade individual, e contida como que em um estôjo, porque, nesse caso, o efeito não poderia mais ser produzido pela causa, mas só, quando muito, deslocado por ela. Preexiste na perfeição individual da própria causa. Com efeito, se a causa tem o poder (*virtus*) de produzir determinado efeito, é por ser sua própria perfeição participável por êle, e é necessário que, como fonte ativa de participação (*virtualiter*), a causa pre-contenha o que dela deriva [9].

Isso equivale a dizer que um ser não pode exercer uma eficiência senão *enquanto está em ato* de possuir a perfeição da qual o efeito deve participar. Por conseguinte, todo "devir" fica formalmente excluído da ação da causa eficiente, pois que o devir é a passagem de potência a ato, enquanto que a causa não pode agir sem estar em ato.

Quanto a isso, a observação da causalidade no mundo poderia induzir em êrro, porque nêle as causas se acham submetidas a transformações constantes. Devemos notar, contudo, que estas não constituem formalmente a causalidade; são apenas condições de exercício. Por fôrça da quantidade, todo ser material é passivo, indeterminado, precisando sofrer a ação do exterior para adquirir uma determinação que o capacite para agir. Portanto, para exercer uma causalidade, o ser material tem que passar preliminarmente de potência a ato, mas é só em virtude do ato que êle pode produzir um efeito. Além disso, operando sôbre outro ser, a causa material o atua e provoca, da parte dêle, uma reação que, por sua vez, ela sofre, e que a transforma. Mas, de nôvo, longe de constituir formalmente a causalidade, essa transformação é apenas a conseqüência das condições materiais em que essa causalidade se exerce [10].

---

9. Quando a causa é do mesmo gênero ou da mesma espécie que o efeito, S. TOMÁS denomina-a *causa unívoca;* do contrário *causa equívoca* (no sentido de *análoga*), Cf. *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5, ad 1.

10. Com razão observa ARISTÓTELES que a mudança se faz no ser que sofre a ação da causa, e não na própria causa: *actio est in passo.* Neste adágio, *actio* não designa a ação eficiente da causa, mas sim o efeito da eficiência. Opondo-se-lhe *passio*, êste têrmo também designa o efeito, mas considerado de um outro ângulo, a saber, enquanto provém de uma causa extrínseca, cuja ação "sofreu" o ser no qual se produziu o efeito.

5. No intuito de prevenir mal-entendidos, precisemos alguns têrmos que se aproximam do conceito "causa" [11], a saber: condição, princípio e razão.

Em um sentido bem *lato*, designa-se como *condições* de um ser tudo o que êsse ser exige para existir e ser tal qual é. Incluem-se então aí as causas externas.

Na acepção mais *estrita*, a palavra condição significa a mesma coisa, excluindo, porém, as causas externas e internas; o que equivale, de fato, a designar com o têrmo tudo o que se requer para que as causas dêsse ser possam exercer sua função. As coisas materiais, por exemplo, só operam sob o impulso do exterior: êsse impulso é a condição de seu agir. Ademais, sucede que a matéria sôbre a qual vão agir deve ser preparada para sofrer tal ação: essa modificação é também uma condição preliminar. Assim, certos alimentos precisam ser preparados para se tornarem assimiláveis. Por último, pode acontecer que a atividade das causas seja entravada por algum obstáculo, o qual terá de ser removido antes que se possa exercer a causalidade. Não é possível que os raios de sol, digamos, impressionem minha retina se os impedirem de penetrar no recinto em que me encontro; nesse caso, será necessário fazer janelas ou abri-las para que eu consiga ver a luz do dia; é uma condição *sine qua nom.* Tal é o sentido *mais estrito* da palavra condição, o de "removens prohibens", o fato de afastar o obstáculo.

Para preencher as condições, será necessário, em geral, exercer uma causalidade. Dar um impulso a um agente material, preparar os alimentos, remover um entrave, tudo isso supõe a intervenção de uma atividade eficiente. Por conseguinte, a oposição que se costuma estabelecer entre condição e causa é apenas "relativa", ligada que está ao ponto de vista limitado em que nos colocamos num caso determinado. Para se obter determinado efeito pela intervenção de determinada "causa", será preciso realizar anteriormente tal ou tal "condição". A realização dessa condição exige, sem dúvida, igualmente, a intervenção de certas causas; entretanto, esta outra operação é chamada uma "condição" relativamente à ação da causa particular que se deseja considerar de modo especial.

---

11. Para o sentido da palavra *causa*, veja-se p. 262.

Devemos distinguir ainda causa e *razão*, já que nem tôda razão é causa. Chama-se razão tudo o que esclarece o espírito, o que fala à inteligência (ou razão) humana, o que explica alguma coisa, o que "dá sua razão de ser". As causas externas são razões, porque explicam o efeito, mas as condições externas e os princípios internos de uma realidade são também esclarecedores e, por isso, são também razões [12]. Na ordem lógica, a razão da conclusão de um raciocínio acha-se nas premissas [13].

O vocábulo "princípio" significa tudo o que é primeiro ou vem primeiro. A causa é o princípio do efeito, pois que êste dimana daquela. Além disso, na ordem do conhecimento, podemos subir do efeito para a causa, e, sob êsse aspecto, o conhecimento do efeito é o princípio do conhecimento da causa. Inúmeras são as aplicações do têrmo, não só na ordem real [14], como também na ordem lógica [15]; assim, neste segundo domínio, as premissas são os princípios da conclusão.

---

12. Do Ser divino dir-se-á que não tem causa (extrínseca) e possui em si mesmo sua "razão" adequada.

13. O têrmo *razão* emprega-se, por conseguinte, tanto na ordem lógica como na real, ao passo que *causa* só se aplica geralmente à realidade.

ARISTÓTELES chama às vêzes as premissas de causas (*aitiai*) da conclusão. Cf. *Anal. poster.*, l. I, c. 2, 71 b e seg., c. 13, 78 a21-b31 l. II, c. 2, 90 a e seg.; c. 8, 93 a1-b20; c. 11, 94 a20-b26; c. 16, 98 a33-b40; c. 17, 99 a35-b8. *De sophisticis elenchis*, c. 5, 167 b21-168 a16. *Rhetor.*, l. II, c. 21, 1934 a 31.

DESCARTES escreve em certas passagens: "la cause ou la raison". *Réponses aux 2es objections*, axioma I (ed. Ch. ADAM e P. TANNERY, t. 9, Paris, 1904, p. 127). SPINOZA escreve também: "causa seu ratio". *Ethica*, l. I, propos. 11, (ed. J. VAN VLOTEN e J. P. N. LAND, 2.ª ed., Haia, 1914, t. I, p. 44). LEIBNIZ às vêzes identifica os dois têrmos (cf. ed. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903, p. 471), distinguindo-os, porém, em outros lugares: "causa seu realis ratio" (*ibid.*, p. 533). Christian WOLFF separa-os explìcitamente: "causa et ratio plurimum differunt". *Philosophia prima sive Ontologia*, Frankfurt e Leipzig, 1763, § 71, p. 50.

14. Na SS. Trindade, a primeira Pessoa é o *princípio real* da Segunda, e as duas Primeiras juntas, o *princípio real* da Terceira Pessoa. Assim se indica a origem real, excluindo tôda causalidade.

15. Distinguem os escolásticos a causa "ut quae" e a "ut qua". A primeira é o ser que exerce a causalidade. A segunda, o *princípio interno* que é a razão da atividade causal de uma causa, a saber: a *natureza*, o princípio de substancialidade, consoante a qual a natureza age, ou a *faculdade*, a potência ativa acidental, pela qual ela opera.

B. — A FINALIDADE

SUMÁRIO — 1. O princípio de finalidade: todo ser que exerce uma causalidade opera de um modo ordenado, a saber, por um fim. — 2. O efeito visado deve preexistir na causa sob forma de idéia. O fundamento último do efeito é uma inteligência. Os sêres não-racionais não são a razão adequada de sua atividade. — 3. A finalidade interna de um ser. A finalidade do universo material. A finalidade externa das coisas materiais. — 4. O acaso em relação às causas materiais e às causas intelectuais, com relação a um domínio restrito e com relação à ordem do ser.

1. Todo ser é determinado em sua *natureza;* também o é, portanto, em sua *atividade,* cujo princípio substancial é a natureza. Se a *ação* é determinada, o *efeito* o será igualmente. Isso significa que a ação é ordenada para um têrmo determinado, ou melhor, que é determinada em si mesma devido à sua orientação para um têrmo determinado. Êste têrmo é, pois, a razão da ação: dá-lhe um sentido, porque a especifica ao lhe imprimir uma direção.

O efeito, portanto, não é sòmente o *têrmo final,* no sentido de "término" da operação; é sobretudo o têrmo *a atingir,* o "alvo" final. A operação visa-o, busca-o, tende a êle e não é determinada em si mesma senão graças a êsse fim, para o qual está ordenada e pelo qual é *atraída* [16]. Ela depende do fim. A eficiência encontra a sua razão, o seu sentido, no alvo visado.

Para recusar tal conclusão, precisar-se-ia declarar que a causa é independente de seu fim. Mas, nesse caso, uma operação eficiente comportaria qualquer efeito, o que equivale a dizer que ela seria indeterminada, ou, em outros têrmos, que ela não seria. Segue-se, portanto, que a finalidade, ou seja, a influência do fim sôbre a operação, é um elemento essencial da causalidade: *quidquid agit, agit propter finem* [17].

---

16. "Tudo que acontece não sòmente vem de algum lugar, mas também vai para algum lugar. Concebemos como sendo necessário que a causa contenha, além da razão de seu comêço, ainda a do fim ao qual tende a direção". Félix RAVAISSON, *La Philosophie en France au XIX^e siècle,* Paris, 1884, § 36, p. 254.

17. Cf. Rég. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Le réalisme du principe de finalité* (Biblioth. franç. de philos., 2^e série), Paris, 1932, pp. 95-121.

A lei da finalidade está ligada à da eficiência; ambas enunciam aspectos de uma só atividade causal. O efeito, sendo um produto, depende da operação; mas esta tende para o efeito, a êle se refere e, por isso, depende dêle. Há uma influência recíproca do efeito sôbre a causa (na ordem da finalidade) e da causa sôbre o efeito (na ordem da eficiência). Uma não se dá sem a outra[18]: não existe eficiência sem finalidade, nem finalidade sem eficiência. A causa e o efeito, conjuntamente, formam a relação causal.

2. Surge então o problema: como pode o agente sofrer a influência do efeito, de que é o autor, na própria operação pela qual o produz? Se o que não existe não pode exercer influência alguma, temos de admitir que o efeito preexiste à sua própria realização, o que só se pode dar sob a forma de uma preexistência ideal: a causa é determinada a agir neste ou naquele sentido pela *idéia* do fim a atingir.

Tôda causa eficiente contém a seu modo, *virtualiter*, a perfeição de seu efeito, pois que formalmente êste não passa

---

18. "O problema das causas finais foi enunciado sob esta pitoresca forma: o pássaro tem asas e voa. Voa porque tem asas ou tem asas para voar? Na primeira alternativa, as asas são causas eficientes: o vôo é o resultado de sua ação; no segundo, as asas são um meio: o vôo é um fim".

"Essa fórmula do problema não é feliz, fazendo crer que as causas eficientes e as finais se excluem, de modo que se teria que optar por umas ou por outras. Ora, os partidários das causas finais admitem, como os mecanicistas, que a evolução da natureza é efeito das causas ativas; mas acham que para determiná-las a produzirem sua obra são necessárias ainda as causas finais". Card. MERCIER, *Métaphysique générale* (Cours de philosophie, II), 7.ª ed., Lovaina, 1923, n. 237, p. 481.

"O têrmo de uma intenção é uma coisa a realizar. Ora, por um lado, realizar alguma coisa é próprio da causa eficiente: a operação chega a têrmo quando existe o efeito; o efeito realizado é precisamente o ser a realizar, isto é, o têrmo da intenção. Logo, a intenção e a ação se encontram em um mesmo têrmo. Dêsse modo, o "fim" é o liame entre a ordem intencional e a efetiva, pertencendo assim às duas ordens. Na ordem efetiva, o fim é o término da operação, *finis in re;* mas antes era na ordem intencional... o *fim* da operação, *finis in intentione.* Realizado, êste fim é um "efeito" que reconhece uma causa, porque é obtido pela operação; antes de fazer-se, é uma "causa", porque determina a operação". Théod. DE RÉGNON, S. J., *La Métaphysique des causes d'après saint Thomas et Albert le Grand*, 2.ª ed., Paris, 1906, pp. 367-368.

de uma participação real na determinação de sua causa [19]. Assim se vê que tôda causa deve incluir de antemão os contornos concretos e distintos de seu efeito, dado que êste é o fim, o bem a atingir, finalizando concretamente o agente, ao atraí-lo a si e ao imprimir-lhe uma direção determinada. É necessário, portanto, que a causa eficiente apreenda seu fim, compreenda seu bem e tenha *conhecimento* do têrmo a obter, para que possa agir.

Uma representação qualquer do têrmo final não basta. É preciso um conhecimento do têrmo como fim a realizar, como bem a desejar. É a bondade do fim que a causa deve apreender formalmente. Em outras palavras, o têrmo da operação deve ser um objeto de vontade, e é preciso, pois, que tenha sido anteriormente compreendido dessa maneira pela inteligência. A finalidade implica uma causa dotada de inteligência.

Existe um mundo de coisas materiais, desprovidas de todo conhecimento ou que só dispõem de representações sensíveis. Tais coisas exercem uma atividade e produzem efeitos. Ora, sendo elas incapazes de formar uma idéia dos têrmos a que se dirigem, não podem, por si, explicar a orientação de suas operações. Daí se conclui que êsses agentes materiais não são as causas adequadas dos efeitos que produzem, apoiando-se tôda causalidade material necessàriamente em uma atividade intelectual que a ordena e guia: *intellectus est ordinare*. O mundo material postula uma ou mais inteligências que orientam suas operações para um têrmo determinado.

3. A natureza de um ser, sua operação e seu efeito estão ordenados um para o outro. A determinação da natureza exprime-se na operação, e esta não pode terminar senão em um fim que lhe seja adaptado. Tal é a *lei natural* do ser particular: cada ser age de acôrdo com sua natureza, isto é, conforme seu modo de ser; a determinação do ser corresponde à do agir e dá como resultado a determinação do efeito produzido. Ora, a determinação do agir outra coisa não é senão sua *finalidade interna*, a presença do fim como princípio de orientação, de tendência. A finalidade interna é, portanto, de todo ser.

---

19. Cf. p. 279.

O universo é um todo cujas partes materiais não têm, como tais, nem subsistência, nem liberdade pròpriamente ditas. Não são, nem operam senão como partes, na dependência do conjunto. Não visam nenhum fim que lhes seja próprio, e a finalidade interna existente em cada uma delas só tem sentido como elemento da *finalidade interna de todo o universo.*

O homem, ao contrário, por ser espiritual e subsistente, conhece e visa seu bem próprio, tendendo a um fim que lhe é *pessoal.* Por outro lado, êle é material e faz parte do universo. Mas, graças à sua atividade espiritual, possui um certo domínio de seu corpo, o que lhe permite exercer uma ação pessoal sôbre as coisas ambientes. Poderá, pois, pô-las a seu serviço, empregá-las como *meios* ordenados ao fim que se propõe atingir e inseri-las na ordem de sua finalidade pessoal. À finalidade interna das coisas vem juntar-se, dessa forma, uma *finalidade externa,* que se apóia na primeira, pois que a utiliza e se acha ligada a uma finalidade interna pessoal.

4. No plano do ser, a finalidade exclui o acaso, porque tudo nêle é inteligível, tudo tem sua razão suficiente. Que sentido se poderia então dar ao vocábulo "acaso"?

Chama-se acaso o que se produz sem ter feito parte das intenções da causa. Assim, dizemos que "por acaso" deparamos com um amigo, se o encontro foi imprevisto, como, também, aquêle que descobre um tesouro que não procurava, acha-o "por acaso".

O que acontece por acaso supõe sempre a intervenção de certas causas, que visam, cada uma, seu fim. Assim, no caso da achada fortuita do tesouro: a pessoa que o escondeu fêz uma ação deliberada e ordenada para um fim preciso; aquela que, mais tarde, se pôs a escavar no mesmo local visava por sua vez um fim determinado; e foi do encontro dessas duas operações finalizadas que resultou o descobrimento do tesouro.

Note-se que é precisamente êsse encontro que se diz fortuito, feito como foi fora de tôda previsão e escapando à finalidade. Que é êle, porém, exatamente? Não representa nada fora das duas operações que acabamos de enunciar, e seria um êrro crer que viesse acrescentar-se como um terceiro elemento. Cada uma dessas duas operações vai ter ao ponto previsto, e coincide que êsse ponto é o mesmo para uma e outra.

Só resta explicar como é possível que elas possam encontrar-se e em que condições isso se produz.

No mundo corpóreo, é natural que as fôrças se encontrem, porque circulam em um mesmo espaço. Tratando-se de operações puramente materiais, não há lugar para nenhum acaso, uma vez que pertencem a um só sistema onde tudo se desenvolve em uma ordem natural. Mas, desde que intervêm agentes livres, forçosamente se produzirão encontros fortuitos. Com efeito, cada um dêsses agentes visa seu fim pessoal, e suas operações se desenvolvem numa ordem que é independente dos outros agentes. E, como vivem todos no mesmo mundo material, podendo servir-se dos mesmos objetos, arriscam encontrar-se e colidir uns com os outros.

Êsses encontros são fortuitos no sentido de que uma das causas livres não pode prever o que fará a outra, não conseguindo assim saber de antemão todos os acontecimentos que se irão produzir. Dessa forma, a multiplicidade e, por conseguinte, a limitação dos sistemas pessoais e livres que exercem sua atividade na mesma cena do mundo, tornam inevitáveis os efeitos casuais. Donde se pode concluir que, se existir um Ser perfeito, dotado de um conhecimento universal, estendendo-se não sòmente a tôdas as coisas do universo mas também a tôdas as pessoas livres, nada poderá escapar a seu conhecimento e nada, portanto, poderá parecer-lhe imprevisto e fortuito: não pode haver acaso em relação a uma ciência perfeita. Êsse Ser é possível e existe? Eis uma questão a resolver.

C. — A EXEMPLARIDADE

A finalização de tôda operação eficiente não pode, afinal de contas, explicar-se sem a intervenção de uma causa inteligente que conhece o fim como tal, isto é, que compreende o valor dêsse fim. O ser inteligente age à luz do conhecimento, executa suas decisões sob a direção da idéia que se formou da obra a realizar: em suma, age em conformidade com suas concepções. A idéia exerce, pois, uma causalidade *exemplar*, sendo o modêlo pelo qual o agente regula sua ação, *id secundum quod aliquid fit*. Dois aspectos importantes da causalidade, a saber, a finalidade e a exemplaridade, acham-se, portanto, formalmente ligados ao caráter intelectual da causa ade-

quada: o agente é atraído pela bondade do efeito a obter, com a condição de conhecê-lo, de fazer-se uma idéia dêle; e, por outro lado, a representação ideal que concebeu do têrmo a atingir guia-o na realização de sua obra. Para executar seu plano, ser-lhe-á permitido socorrer-se de um modêlo já realizado; mas, neste caso, é só pelo conhecimento do modêlo que êste pode agir sôbre êle: é como "idéia" que o modêlo é uma causa exemplar.

A causa fundamental do que se faz no mundo ou fora dêle não pode, pois, situar-se na realidade material: deve encontrar-se em um ou vários sêres pessoais, dotados da atividade do espírito. A pessoa se possui a si própria, apreende-se na claridade do pensamento consciente, organiza ela mesma sua existência e se dirige para seu próprio fim. Age por si e é um ser subsistente. Eis por que, afinal, é ela quem tem a capacidade de causar, de fazer um outro ser participar de sua própria perfeição.

§ II. — A ORDEM DA CAUSALIDADE

SUMÁRIO — 1. Coordenação e subordinação (essencial ou acidental) das causas sob o ponto de vista da eficiência. — 2. Coordenação e subordinação das causas sob o ponto de vista da finalidade. — 3. Coordenação e subordinação das causas sob o ponto de vista da exemplaridade. — 4. Subordinação total das causas finitas.

1. O universo é uma ordem de coisas ativas. Para compreender seu sentido, temos que tomar em consideração a conexão e a hierarquia das causas.

A experiência atesta, primeiramente, que há uma *coordenação* das causas quanto à eficiência. Dois cavalos são atados a uma carruagem. Tanto um, como o outro, podem ser considerados causa parcial do movimento do veículo, e, juntos, a causa total. Pròpriamente falando, cada um faz sua parte e é a causa total do que produz, ao menos no sentido de poder agir e exercer a tração, mesmo se o outro nada faz. É certo que, para fazer o carro andar, precisam conjugar seus esforços e puxar juntos, mas é porque tôdas as

partes do veículo estão unidas. Seus esforços necessitam, portanto, adaptar-se um ao outro, ser "coordenados".

A "coordenação" das causas vai de par, em geral, com sua "subordinação". Uma equipagem, por exemplo, acha-se em um navio, êste é sustentado pela água, a qual está sôbre o fundo, e assim por diante. Ou ainda: no prego fixado na parede está pendurado um cabide, sôbre o qual se pôs um chapéu, etc. Nestes casos há uma *coordenação* de elementos: um não faz o que outro faz; cada um dispõe de sua eficiência própria e realiza sua parte; ter-se-á, pois, que adicionar os diversos efeitos produzidos para que se obtenha o resultado total. Mas, além disso, existe *subordinação* de um elemento a outro, pois que a eficiência de cada um depende atualmente da dos elementos que precedem: se o antecedente falha, o seguinte cessa de agir. Se a parede, por exemplo, desaba, o prego se desprende, o cabide cai no chão, etc. E é sempre assim no mundo: uma coisa material não pode agir senão na medida em que é impelida e sustentada pelo que a precede e envolve.

Evite-se confundir a *subordinação essencial* com o que se chama a *subordinação acidental.* A primeira é uma subordinação pròpriamente dita da ação de uma causa à ação de outra, o que significa que diz respeito às duas causas enquanto estão em ato de causar. Portanto, se a primeira não age sôbre a segunda, que lhe é subordinada, no momento e no ponto preciso em que esta deve agir, a ação desta segunda causa não se poderá produzir. Assim, a caneta não traçará letras se ninguém a empregar para escrever.

No caso da subordinação acidental, a dependência não vigora formalmente na linha da ação que se considera em dado momento, mas atinge o agente de um outro ponto de vista, constituindo, portanto, uma condição *sine qua non* da ação. Para poder passear neste momento, por exemplo, precisamos viver, o que supõe que tenhamos sido procriados por nossos pais, que êstes, por sua vez, tenham nascido de seus pais, e assim por diante. Temos aí uma subordinação real, mas que não atinge diretamente o ato atual de passear; a morte de nossos pais e de todos os avós não nos impede em nada de passearmos neste momento, porque não é exigida a atual cooperação dêles em semelhante ato. Neste caso, a subordinação não recai "essencialmente" na ação atual; refere-se

a uma "condição" desta ação, a saber, à origem passada do ser que age neste momento, e por isso, por mais real e indispensável que seja esta subordinação, chama-se "acidental".

A *causalidade instrumental* é um exemplo típico da *subordinação essencial* de uma série de causas. A causa principal e o instrumento que emprega são, ambos, princípios reais de um mesmo efeito, que não atingem, contudo, do mesmo modo. Digamos que escrevo à tinta: sem minha intervenção, a pena não escreveria, e sem a pena, eu não poderia escrever, ao menos desta maneira. Minha atividade não pode suprir a da pena, nem tampouco posso substituir êste instrumento por um outro qualquer: por um martelo, por exemplo, ou por um arado. O instrumento desempenha, portanto, um papel ativo que lhe é próprio *(virtus instrumenti)*. Por outro lado, não resta dúvida que a pena não pode dispensar a minha intervenção e que desempenho também um papel ativo que me é próprio. Por conseguinte, há uma *cooperação* dessas duas causas: suas ações somam-se para produzir um resultado comum.

Esta cooperação vai de par com uma *subordinação* de uma dessas causas à outra: subordinação *essencial*, que concerne formalmente às duas ações[20]. Ao escrever, uso uma pena, de que me sirvo como instrumento, isto é, estou inserindo sua ação em uma ordem que visa a realização de um fim pessoalmente determinado por mim; utilizo a pena, emprego-a como um meio propício para a obtenção do fim que me propus atingir. Sou eu, pois, quem dirige o instrumento; sou a causa *principal*, e o instrumento é uma causa secundária, ou subordinada; sou eu que lhe imponho o fim a obter, do qual terei a responsabilidade; sou eu quem escreve, não a pena, mas faço-o por meio da pena. O instrumento se acha implicado em uma operação que o ultrapassa; sob a direção da causa principal, êle realiza mais do que poderia fazer sòzinho: traçar letras não é o mesmo que fazer borrões sem qualquer sentido. A eficácia que lhe é própria *(virtus instrumenti)* fica elevada a um plano superior, porque completada por uma disposição transitória *(virtus instrumentalis)*

20. Essa a razão por que os escolásticos chamam o instrumento um *movens motum*, uma causa *motriz*, mas *movida* ela própria por uma outra causa. Cf. Joseph LEGRAND, S. J., *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas*, Bruxelas-Paris, 1946, t. I, pp. 121-128.

que a causa principal lhe imprime em todo o tempo que dura a operação comum [21].

Na causalidade instrumental pròpriamente dita, a causa principal é uma *pessoa*, que tende a um fim próprio e, por isso, é capaz de utilizar outras realidades e ordená-las a seu fim pessoal.

O homem, corporal e espiritual a um tempo, é uma pessoa que tem sempre de se servir de fôrças materiais para realizar seus intentos: sua ação pessoal insere-se na evolução constante do universo material, nêle imprimindo sem cessar um valor humano. Assim é, por exemplo, que emprega meios materiais para exprimir o conteúdo pessoal de sua vida consciente: cria símbolos, realidades materiais a que liga uma significação. Atitudes, movimentos do corpo, gestos, palavras, escritos, vão servir para fazer conhecer pensamentos, sentimentos, tendências, decisões, etc. Êsses sinais são causas instrumentais "intencionais", na medida em que o homem, causa principal, liga a êles um "sentido", inserindo-os dessa forma em uma ordem humana, orientada para fins pessoais [22].

2. A eficiência é inseparável da finalidade, porque tôda ação é intrìnsecamente determinada. De resto, se tôdas as causas eficientes são co-*ordenadas* e sub-*ordenadas* (subordinadas), esta ordem deve antes de tudo referir-se aos fins visados. Qual é então a ordem dos fins?

Examinemos a ação humana. Todo fim limitado que o homem tem em vista deixa espaço para outros fins limitados, não contidos por êle, sendo, pois, possível tender a vários fins ao mesmo tempo. Aquêle que dá esmolas, por exemplo, executa um ato que leva naturalmente a um resultado *(finis operis)*, a saber, o alívio da miséria, e o autor dêsse ato pode visar precisamente tal fim *(finis operantis)*;

---

21. Esta disposição transitória é chamada por S. TOMÁS *virtus fluens* (às vêzes, sobretudo nas primeiras obras, *intentio fluens*) e opõe-se às potências permanentes do agente. Cf. A. HAYEN, *L'intentionnel dans la philosophie de saint Thomas*, Bruxelas-Paris, 1942, pp. 107-119.

22. Assim, um testamento é uma *causa instrumental eficiente* que cria direitos e deveres, enquanto é a *expressão material da vontade* do testante, sustentada, aliás, pela *vontade* dos que, na sociedade, detêm o poder.

mas, além disso, pode visar também outros fins, como a prática da caridade, do desprendimento ou de outra virtude; pode querer obter certas vantagens *(finis qui* ou *finis cujus gratia)* e, ao mesmo tempo, ter a intenção de fazer com que um amigo se aproveite delas *(finis* ou *subjectum cui).* O fim que êle decidiu buscar, pode querê-lo devido ao valor que contém *(bonum honestum)* ou então por causa do prazer que lhe proporciona *(bonum delectabile).* Se visa vários fins ao mesmo tempo, pode justapô-los, sem dar preferência a um dêles, ou dispô-los em uma ordem hierárquica, dando mais importância a um do que a outro. Neste segundo caso, haverá fins *primários,* ou principais, e fins *secundários.* Todos, porém, são fins pròpriamente ditos, pois cada um é procurado por si mesmo, devido a seu valor intrínseco e próprio, não sendo, portanto, nenhum considerado como um meio de que o agente se utiliza em vista de um fim, e, sob êsse aspecto, inteiramente subordinado a outro, que seria o principal.

Do ponto de vista da finalidade, não se devem considerar sòmente a justaposição e a *coordenação* dos fins, mas também sua *subordinação.*

Ao estudarmos o universo, desejaríamos poder precisar o lugar que cada partícula de matéria ocupa no conjunto do cosmos, a função que cada órgão exerce em vista do bem do organismo de que faz parte, a atividade que cada ser vivo está destinado a exercer em proveito da espécie a que pertence, o papel de cada espécie de viventes e a maneira como uma serve à outra. Ver-se-ia como as plantas se apóiam na matéria inorgânica e os animais nas plantas, e, finalmente, como o homem ordena tudo para seu bem. Seria a pirâmide dos fins, em cujo tôpo estaria o bem espiritual da pessoa humana.

Seja qual fôr essa ordem universal, que a filosofia da natureza trabalhará por descobrir, o homem, entre tôdas as realidades materiais dêste mundo, é o único ser que goza de uma independência pessoal e que pode procurar seu próprio fim utilizando tôdas as fôrças materiais a seu alcance. Na atividade humana observa-se, portanto, uma subordinação na ordem da finalidade: o homem emprega "meios" para atingir seu "fim". Como tais, os meios tiram sua bondade do fim ao qual são ordenados: a bondade do fim comunica-se

aos meios, "bonum est diffusivum sui" [23]. Entretanto, o que desempenha o papel de meio em relação a um fim limitado, possui sempre em si mesmo uma bondade intrínseca (*bonum honestum)* e, além disso, pode às vêzes constituir para o sujeito um valor de prazer *(bonum delectabile);* e é a essa dupla bondade que vem acrescer então a bondade do meio como tal *(bonum utile),* ou seja, o valor que lhe advém por fôrça de sua relação com o fim [24]. É, pois, possível desejar êste objeto não sòmente como meio, mas também, ao mesmo tempo, em razão de seu valor intrínseco, isto é, como fim.

3. A finalidade emparelha com a exemplaridade, porque ambas se ligam ao espírito. Haverá, pois, igualmente uma ordem das causas exemplares.

Quando os homens se põem de acôrdo para conceber um plano de ação, *coordenam* suas idéias. Se um inspira os outros, êle os *subordina* a si na ordem da exemplaridade. Mas aqui, como em qualquer outra ordem, o homem não é pròpriamente um criador: depende de seu tempo e de seu meio, de sua educação, de sua experiência e de suas leituras. Seu espírito precisa elaborar dados da experiência e valer-se do trabalho dos outros a fim de poder chegar a resultados pessoais.

4. Sob todos os pontos de vista, os centros ativos do universo unem-se em sistemas de coordenação e subordinação. Jamais, porém, será total a dependência em relação aos outros, visto que cada causa finita traz sempre um elemento que lhe é próprio, isto é, que está fora dos limites dos outros, e que nenhum outro poderia produzir. Tanto isso é verdade

---

23. Esta fórmula, de origem neoplatônica, empregava-se ainda no tempo de S. Tomás na ordem da causalidade *eficiente.* O doutor Angélico reservou-a quase exclusivamente para a *finalidade.* Cf. J. PÉGHAIRE, "L'axiome "bonum est diffusivum sui' dans le néoplatonisme et le thomisme" em *Revue de l'Université d'Ottawa,* II, seção espec., pp. 5*-30*.

24. Vê-se que existe uma analogia entre a relação do meio e do fim, no domínio da finalidade, com a do instrumento e da causa principal, na ordem da eficiência. No instrumento distingam-se a eficiência própria (*virtus instrumenti*) e a que lhe é comunicada pela causa principal (*virtus instrumentalis*); no meio cumpre-nos distinguir a bondade própria de um objeto (*bonum honestum* e *bonum delectabile*) e a que lhe é comunicada pelo fim e que faz dêle um meio (*bonum utile*).

que os efeitos das causas hierarquizadas se adicionam para formar um resultado total.

O princípio de causalidade metafísica acima exposto afirma que todo ser finito depende de uma causa porque é finito. Conseqüentemente, é por tôda a sua realidade que êsse ser depende de uma causa, e tal dependência estende-se também à causalidade que êle exerce. Nesse caso, porém, temos que admitir uma *subordinação total* da causa finita, isto é, uma subordinação que exclui tôda coordenação. A causa finita age de fato, e, entretanto, tudo nela, inclusive sua ação própria, é integralmente efeito de uma causa superior, de sorte que a primeira nada pode acrescentar, sob nenhum aspecto, à ação da segunda. Como conceber êsse fundamento absoluto de tôda atividade e de todo ser, é a questão que nos resta responder.

CAPÍTULO III

O FUNDAMENTO ABSOLUTO DO SER

§ I. — A EXISTÊNCIA DA CAUSA CRIADORA

SUMÁRIO — 1. O Ser infinito, fundamento absoluto da ordem dos sêres. A prova da existência de Deus e a série infinita das causas. A transcendência e a imanência da Causa absoluta, criadora. Criação, contingência e pura possibilidade. — 2. O argumento "ontológico" de S. Anselmo, de Descartes e de Leibniz. — 3. O valor metafísico das "cinco vias" de S. Tomás de Aquino. — 4. O sentido da prova "pelas criaturas".

1. Quer se empreenda o estudo do ser de maneira direta, quer indireta, surge sempre um mesmo *problema fundamental.* Depara-se-nos êsse problema desde a primeira revelação do ser. Encontramo-lo de nôvo no estudo dos primeiros princípios, no do finito e do infinito, da verdade e da possibilidade, das categorias do ser, da relatividade implicada em tôda atividade finita, bem como da causalidade[1]. Êle resulta da oposição radical de dois caracteres que marcam a existência e a atividade de todo ser particular, a saber, o *absoluto de seu valor de ser* e a *relatividade de seu modo de ser individual.* Para pôr o problema com precisão, urge definir exatamente os têrmos. É o que nos esforçamos por fazer através dos capítulos precedentes.

Salientamos várias vêzes que a participação no valor "absoluto" de ser, que se acha em tôda realidade finita, da mesma forma que a analogia pròpriamente dita, inseparável da idéia "transcendental" de ser, demonstram à saciedade que o conjunto dos sêres particulares constitui uma ordem absolutamente única.

---

1. Cf. pp. 30-31, 38, 55-56, 61, 75-76, 89-90, 92-97, 117, 213, 286, 293.

A participação no ser afeta *integralmente* a realidade do que é finito, assim como a analogia da idéia de ser diz respeito a *tôda* realidade concreta e individual; e é por isso que todo ser particular comporta uma estrutura interna, tanto no plano da existência (princípios de essência e de existência) como no da atividade (princípios de substância e de acidentes), sendo, de resto, esta segunda estrutura apenas o corolário da primeira. Isso quer dizer que a síntese de todos os sêres em uma única ordem não é, de maneira alguma, superficial, não se fundando em alguma relação adventícia e acessória que viesse juntar-se a uma realidade mais profunda já constituída; muito pelo contrário, essa síntese concerne a *tudo* o que a realidade contém, inclusive o que tem de mais individual e mais íntimo. Em outras palavras, o que une os sêres não se distingue, em nada, daquilo que faz a realidade própria dêles; ou ainda, o que cada ser é em si mesmo identifica-se exatamente com o que os une a todos em uma síntese absolutamente única.

Por conseguinte, como o demonstramos acima, não se pode pretender explicar um ser finito *por si mesmo*, abstraindo-se do resto, pois que, tal como êle nos aparece, não pode existir nem conceber-se fora de sua união com os outros sêres; a razão adequada de um ser particular coincide com a razão explicativa da ordem tôda dos sêres finitos.

Por outro lado, é evidente que nenhum ser *particular* pode constituir a razão fundamental de tôda a ordem dos sêres, e isso precisamente por causa do caráter individual e incomunicável dos diversos sêres que participam do valor absoluto [2].

Seria eludir o problema limitarmo-nos a verificar a coexistência dos sêres finitos no universo. Porque, se é verdade que são distintos uns dos outros, enquanto sêres particulares, não teria sentido pretendermos que é a *multiplicidade* dêles que constitui formalmente a razão de sua unidade [3]. Ora, como acabamos de lembrar, esta unidade, que se impõe ao mesmo tempo como um fato e uma verdade incontestável,

---

2. Cf. pp. 261 e seg.

3. "Non enim diversa, inquantum hujusmodi, unita sunt". S. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 1. Cf. *S. C. Gent.*, l. II, c. 41. "Necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem". *Sum. theol.*, q. 44, a. 1. Cf. *S. C. Gent.*, l. I, c. 18.

longe de ser adventícia, envolve e penetra integralmente tôda realidade, pois é impossível — com uma impossibilidade que não tolera exceção alguma — que uma realidade jamais se encontre isolada, liberta dos laços que a unam às outras realidades na ordem do valor de ser. Logo, nada mais real do que essa unidade, que se apóia, portanto, em um fundamento real. A questão tôda é saber com precisão em que consiste a razão real fundamental da ordem única dos sêres.

Não poderíamos chamar a essa razão a *substância fundamental?* Cumpre-nos definir bem o sentido dessa expressão. Dissemos acima [4] que a substância do ser particular é a razão ativa e o princípio de individuação do devir dêsse ser; os atos e estados de um ser finito (como meus esforços, sentimentos, pensamentos, etc.) fundam-se todos na realidade dêsse ser finito (que, no caso, sou eu mesmo), porque vêm coincidir exatamente em uma mesma substância, ou natureza, em uma mesma fonte ativa que lhes imprime seu sêlo individual. É que a substância constitui o princípio da identidade individual e da limitação no plano do valor de ser [5]: refere-se ao princípio de existência, como a potência ao seu ato primeiro [6], e exige, pois, por si, que a realidade por ela fundada seja um suposto, um ser subsistente, abrangendo uma estrutura que inclui seu próprio princípio de existência, seu "esse proprium" [7]. E do mesmo modo que êste ser particular possui sua existência, "habet esse" [8] (o que significa que existe em si por fôrça de sua estrutura interna), tem também como propriedade sua a atividade que dêle procede (é por si mesmo que age; desenvolve-se devido a princípios de sua própria estrutura), "actiones sunt suppositorum" [9]: a bem dizer, não é a mão que bate, nem a cabeça que se inclina, nem a inteligência que apreende a verdade, e só nos exprimimos corretamente declarando que sou eu que bato com a mão, que inclino a cabeça, que compreendo pela inteligência: o sujeito de atribuição da atividade é sempre o suposto, o ser subsistente. Portanto, se (reservando embora às palavras seu sentido próprio) insistíssemos em cha-

4. Cf. pp. 202-203, 210.
5. Cf. p. 109.
6. Cf. pp. 136-137.
7. Cf. pp. 253-254.
8. Cf. p. 132.
9. Cf. p. 250.

mar à razão fundamental da ordem dos sêres a "Substância" básica e única de tôda realidade, a relação que une esta razão fundamental a tôdas as coisas deveria ser concebida conforme o modêlo da que liga a substância do ser particular a seu desenvolvimento acidental. Ora, nesse caso, precisaríamos negar que o ser particular fôsse o sujeito de atribuição de sua atividade, porque então esta teria por sujeito próprio a Substância fundamental; negar-se-ia, igualmente, que o ato livre de um ser particular fôsse de todo independente de qualquer outro ser particular, uma vez que todos êsses atos coincidiriam exatamente em um mesmo e único sujeito, a saber, a Substância fundamental. Em outros têrmos, achar-nos-íamos em contradição flagrante com os dados imediatos; porque nada é mais certo que a realidade do eu, vivente e ativo, sujeito de seu próprio desenvolvimento, fonte de atos livres, quer dizer, de atos que são plenamente independentes da atividade de qualquer outro sujeito particular[10]. Desde que somos forçados a atribuir um princípio de substancialidade a cada um dos sêres particulares, não mais podemos admitir que o ser particular se refira à razão fundamental de tôdas as coisas do mesmo modo que a atividade dêste ser particular se refere a êle mesmo. Rigorosamente falando, a razão fundamental de tôda realidade não pode ser dita a "Substância" das coisas; muito ao contrário, é preciso distingui-la da realidade substancial de cada ser.

O fundamento real que se distingue daquilo que êle funda chama-se uma "causa": a razão última dos sêres denominar-se-á sua *Causa fundamental.* E como não se confunde com a realidade dos sêres particulares, ela é, nesse sentido preciso, uma razão "extrínseca", e não um princípio imanente das coisas. Apesar disso, é necessário muito cuidado para não se estabelecer uma "distância" entre os sêres e sua Causa fundamental. Não seria errado dizer que todo ser particular está mais impregnado da influência ativa desta Causa do que cheio de sua própria substância, porque esta, embora imanente, não constitui plenamente a razão, quer da existência, quer do agir do ser particular[11]. Por isso mesmo, nenhum dos sêres finitos tem a capacidade de se "solidificar" a ponto de bastar-se e poder, em qualquer mo-

10. Cf. pp. 11-21.
11. Cf. pp. 261 e seg.

mento ou de qualquer modo que seja, desligar-se de sua Causa fundamental. Com efeito, a limitação e a relatividade, implicadas em tôda "participação" no valor de ser, são formalmente a razão da dependência do ser particular para com a Causa fundamental; ora, tal razão se acha nêle *todo*, pois que *tudo* o que êle contém é individual, logo finito e relativo; portanto, é de um modo verdadeiramente *exaustivo* que é dependente; assim é em sua duração tanto quanto em sua origem, em suas relações extrínsecas como em sua estrutura subsistente, em sua atividade como em sua existência, em sua vida íntima e seus atos livres, mas não menos em suas tendências naturais e instintivas.

Daí têrmos que concluir que a Causa fundamental é a Causa *absoluta*. Porque se os sêres particulares são de fato dependentes em *tudo* dessa Causa (devido à finitude e relatividade), esta não poderia absolutamente depender dêles em *nada:* é a Causa de tôda a ordem dos sêres finitos, mas não um elemento desta ordem; é a Fonte de tôda participação, mas ela própria não existe por participação; está isenta de tôda relatividade externa e de tôda limitação; é o *Ser absoluto, infinito*[12].

A Causa fundamental, totalmente independente, é a *Razão totalmente adequada* de tudo, tanto sob o ponto de vista da eficiência como sob o prisma da finalidade e da exemplaridade. Sua atividade está subtraída a tôda condição exterior, não dependendo, portanto, de uma matéria preexistente a transformar, nem da cooperação de uma outra causa (por exemplo, de uma causa instrumental), nem de um plano a realizar, de um bem a adquirir, de um fim a aspirar ou de um meio a empregar. Em suma, é o *Deus criador*, ou seja, a *Causa absolutamente livre.*

A causalidade absoluta, ou criadora, implica, pois, a contingência de tôda a ordem dos sêres particulares: o que Deus produz, poderia não produzi-lo, e tôda criatura deve poder conceber-se como puramente possível[13]. O Ser divino, ao contrário, não é contingente, visto que não pode depender de nenhuma condição. Seria contraditório concebê-lo como não-existente e, entretanto, possível. Êle possui em si mesmo

12. Sôbre a idéia de infinito e suas relações com as idéias de absolutidade e unicidade, cf. pp. 71-76.
13. Cf. pp. 95-97.

a razão adequada de sua existência: é por natureza, por definição, necessàriamente. O que êle é, é necessário que o seja por si mesmo, e não dependentemente de um outro. O Fundamento absoluto da realidade, Causa infinitamente livre, é, por isso mesmo, o *Ser necessário* [14].

Dêsse modo tudo se explica. Com efeito, se todos os sêres individuais coincidem perfeitamente em sua única Razão total e absoluta, dimanam da mesma Fonte, estão presos ao mesmo princípio; daí possuírem todos o mesmo *valor absoluto* de ser e acharem-se necessàriamente unidos na mesma *ordem* dos sêres. A consistência inabalável, comum a todos, vem da *Causa* absoluta que os envolve e os penetra totalmente com sua fecundidade onipotente. Cada ser particular é um puro dom do Absoluto, de quem depende integralmente, e não pode deixar de revelar, *na medida de sua realidade,* o valor e ser do Princípio absoluto de que participa; esta necessidade é *idênticamente a mesma* para todos, e é por isso que a idéia transcedental de ser implica a "analogia".

Não é de todo sem interêsse vermos como é que a questão da *série infinita das causas* adquire amiúde uma tão grande importância na elaboração dos argumentos destinados a provar a existência de Deus.

As causas finitas são ordenadas entre si, formando séries: um efeito determinado depende de uma causa, que por sua vez depende de uma segunda, esta de uma terceira, de uma quarta, etc. Cada uma é real, exerce uma atividade própria, atinge um resultado. Entretanto, nenhuma é a razão total de seu efeito, por ser ela própria o têrmo de uma operação causal, de modo que sua própria atividade por ela é condicionada. A razão total deveria conter a soma de tôdas as causas e condições, a qual, para ser obtida, exigiria que

14. Na atividade humana, opomos o ato *livre*, que é pessoal, à operação instintiva, que procede da natureza por *necessidade*. Não é nesse sentido que se emprega a palavra "necessidade" quando se diz que Deus é o Ser necessário. A necessidade divina não se impõe de fora ao Ser divino, nem é uma lei cega que pesa sôbre êle. Não tem outra razão que não seja êle próprio, assentando em sua independência completa. Ela significa que nenhuma coisa ou pessoa condiciona a existência de Deus, e que esta existência não poderia, portanto, em hipótese alguma, falhar: a necessidade absoluta é um aspecto da independência, ou liberdade, absoluta de Deus. A *necessidade absoluta* e a *liberdade absoluta* de Deus transcendem a oposição da *necessidade relativa* e da *liberdade limitada* no homem.

se adicionassem tôdas as operações das causas finitas da série em questão. Donde a tendência a pensar que tôda a questão se reduz a decidir se essa série deve ser finita ou pode ser infinita. No primeiro caso, ela tem um têrmo inicial, que não se poderia explicar senão por uma causa distinta dos elementos finitos da série: o primeiro têrmo finito seria efeito de uma causa infinita. Se, pelo contrário, a série não tivesse um primeiro têrmo, cada causa encontraria sua razão explicativa em uma causa precedente, também finita, e nunca precisaríamos sair da série e recorrer a uma causa infinita. Muitos autores esforçam-se então por provar que uma série infinita de causas é um contra-senso, pelo menos tratando-se de causas essencialmente subordinadas.

Explicamos anteriormente[15] que tôda solução dêste problema da série infinita será sempre muito duvidosa. Isso, porém, pouco importa para a presente questão, porque não é êsse o rumo que se deve imprimir às indagações. Uma causa finita é, sem dúvida, realmente ativa, e produz um efeito real. Mas, em metafísica, trata-se de saber se semelhante causa é a razão *adequada* até mesmo de uma parte de seu efeito. Se a resposta tiver que ser negativa, será de todo inútil apelar para uma segunda causa finita, para uma terceira, para uma série indefinida, porque tôdas se encontrariam no mesmo caso: nenhuma delas explicaria adequadamente o menor efeito, e tôdas juntas nada explicariam, porque zero multiplicado por quanto se quiser dará sempre zero. Ora, já o dissemos acima, é a resposta negativa que se impõe: uma realidade finita é dependente de uma causa, porque finita; sua atividade, que é certamente real, depende integralmente de uma causa, já que é tôda finita. "Por si mesma", uma causa finita não contém a razão de todo o seu efeito, nem de uma parte dêle; por si mesma, não constitui a razão de nada, pois que não pode absolutamente existir por si mesma, mas só pela ação criadora de uma Causa infinita. Por conseguinte, é tôda a ordem das causas finitas, tôda a rêde de suas operações e todo o conjunto de seus efeitos que dependem de um Princípio absoluto. Fora dessa relação de dependência integral, esta ordem não "é", e é incapaz de produzir qualquer coisa.

15. Cf. pp. 73-74.

Desnecessário, portanto, enveredar pela série das causas finitas para se chegar a seu primeiro têrmo e daí remontar à Causa criadora, apoiando-se no princípio de que "tudo o que começa é efeito de uma causa". Inegàvelmente, o comêço de uma realidade é uma prova de sua dependência para com uma causa. Mas, continuando a existir, o ser finito não cessa de ser finito. Ora, todo e qualquer limite do ser subsistente é uma razão de dependência causal. Logo, para concluir a existência da Causa criadora, parece preferível basearmo-nos na limitação atual do ser particular, a passar por uma série de causas a respeito das quais seria difícil, se não impossível, provar que deveriam ter começado no tempo.

Essas observações podem ser úteis para precisar a natureza da causalidade criadora. A Causa infinita nenhuma limitação contém, nem qualquer relatividade extrínseca; não pode fazer parte de uma ordem, nem entrar em uma série. Não é exato dizer que ela "difere" de uma outra causa como êste ser difere daquele, a saber, na mesma linha ou no mesmo plano. Por isso, seria melhor declarar que o Infinito não se opõe ao finito, já que não estão na mesma ordem: são "diversos".

Constituiria, portanto, um êrro considerar a Causa criadora como a "primeira" das causas, que se pusesse à frente de uma série de causas finitas. De fato, chamam-na comumente *Causa primeira*. Mas é preciso entender essa expressão de um modo exato: esta Causa primeira não é seguida de uma causa segunda, de uma terceira, de uma quarta, e assim por diante. Se a chamarmos "primeira", *tôdas* as outras causas devem chamar-se "segundas", quaisquer que sejam, materiais ou espirituais, principais ou instrumentais, consideradas na ordem da eficiência, da finalidade ou da exemplaridade. A causa segunda se distingue da Primeira, como a causa finita e relativa se distingue da infinita e absoluta: tôda criatura é finita e "relativa" a outras; sua causalidade é "segunda", o que quer dizer que é totalmente subordinada à causalidade criadora, a qual, só ela, é "absolutamente" e ùnicamente "primeira".

A Causa criadora é, pois, *transcendente* com respeito às causas finitas: não pertence à ordem das causas segundas, porque delas é a fonte absoluta. Estas, porém, não podem "separar-se", um instante sequer e em nada, dessa fonte, sob pena de se tornarem nada. A Causa transcendente penetra,

portanto, sem cessar, no mais íntimo de suas criaturas: está nelas, sem com elas se confundir, e esta *imanência* não é mais que um aspecto da transcendência da causalidade divina criadora.

2. Feitas essas reflexões, podemos agora apreciar a prova da existência de Deus chamada, desde KANT, de *argumento ontológico.*

S. ANSELMO assim a formulou[16]: entendo pela palavra Deus o mais perfeito ser que se possa conceber. Ora, êsse ser tem que existir, porque é mais perfeito existir do que

16. "Uma coisa é estar um objeto na inteligência, e outra compreender que êle existe. Assim, quando o pintor excogita o que vai fazer, tem isso no pensamento, mas não apreende a existência do que ainda não realizou. Mas, depois que o pintou, tem-no na inteligência e compreende também a existência do que já fêz. Ora, o próprio insensato deve convir que há pelo menos na inteligência alguma coisa da qual não se possa conceber nada maior, porque, ao ouvir isso, entende o que se diz, e tudo o que se entende está na inteligência. Mas, na verdade, aquilo de que nada maior pode conceber-se não pode existir só na inteligência. Com efeito, se existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensá-lo como existindo também na realidade, o que seria mais. Logo, se êsse ente existisse só na inteligência, aquilo de que nada maior pode conceber-se seria ao mesmo tempo um ser de que se poderia pensar alguma coisa maior, o que evidentemente é impossível. Existe, por conseguinte, sem dúvida alguma, tanto na inteligência como na realidade, alguma coisa de que nada maior pode ser concebido".

"E isso existe tão certamente que não se pode mesmo pensar que não exista. De fato, podemos pensar que existe uma coisa que não pode ser pensada como não existente, o que é maior do que aquilo que pode ser concebido como não existente. Dêsse modo, se aquilo de que nada maior pode ser pensado pudesse pensar-se como não existente, o mesmo ser de que nada maior se pode pensar não é aquilo de que nada maior se pode pensar, o que é contraditório. Portanto, um ser de que nada maior se pode pensar existe tão verdadeiramente que nem se pode pensar que não exista. E êsse ser és tu, Senhor nosso Deus. Tanto és, Senhor meu Deus, que nem poderias ser pensado como não existindo, e com razão. De fato, se algum espírito pudesse conceber algo melhor que Tu, a criatura altear-se-ia sôbre o Criador e julgaria seu Criador, o que é o cúmulo dos absurdos. Na verdade, tôdas as coisas, fora de Ti, podem ser pensadas como não existentes. Só Tu entre todos os sêres, portanto, possuis o ser de modo mais verdadeiro e em grau supremo, porque tudo o mais não é tão verdadeiramente, tendo, portanto, menos ser. Por que, pois, disse o insensato em seu coração: Deus não existe, quando é tão patente ao espírito racional que existes mais que todos os outros? Por que, senão por ser tolo e insensato?" S. ANSELMO, *Proslogion,* caps. 2 e 3.

não existir. Logo, o ser mais perfeito possível não é sòmente uma idéia, mas uma realidade existente.

DESCARTES raciocina da seguinte maneira[17]: o que reconheço clara e distintamente como pertencente à natureza de uma coisa, dela deve ser afirmado. Ora, se examino com cuidado o que é Deus, reconheço que a existência deve pertencer-lhe, pois que o Ser divino deve conceber-se como infinitamente perfeito, e a existência precisa ser posta entre as perfeições. É necessário, portanto, admitir que Deus existe.

LEIBNIZ compreendeu que, preliminarmente, teríamos que mostrar a inteligibilidade ou possibilidade do ser cuja natureza implica a existência[18]. Procura, assim, completar o argumento neste sentido[19]: se o ser que tem por essência exis-

---

17. Cf. *5e Méditation* (ed. Ch. ADAM e P. TANNERY, t. 9, Paris, 1904, pp. 50-56). "Ora, pois, se, do simples fato de poder tirar de meu pensamento a idéia de alguma coisa, segue-se que tudo o que clara e distintamente reconheço pertencer a essa coisa, pertence-lhe de fato (Descartes já o demonstrara antes, ilustrando a afirmação com exemplos tirados da matemática, nomeadamente das propriedades do triângulo), não se poderá tirar disso um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus? É certo que não menos encontro em mim sua idéia, isto é, a idéia de um ser soberanamente perfeito, do que a de qualquer figura ou número; nem menos clara e distintamente reconheço pertencer à sua natureza uma atual e eterna existência do que sei que tudo o que posso demonstrar de qualquer figura ou número pertence verdadeiramente à natureza dessa figura ou número. E, portanto, ainda que tudo quanto concluí nas meditações precedentes não fôsse verdade, a existência de Deus deve ser tida em meu espírito ao menos por tão certa como me pareceram até agora tôdas as verdades das Matemáticas, que só dizem respeito aos números e figuras: ainda que em verdade isso não pareça à primeira vista inteiramente manifesto, e apresente uma certa aparência de sofisma. Porque, tendo me acostumado em tôdas as outras coisas a distinguir entre a essência e a existência, fàcilmente me persuado de que a existência pode ser separada da essência de Deus, e assim poder conceber a Deus como não existindo atualmente. Entretanto, refletindo mais atentamente, torna-se patente que tão pouco pode separar-se a existência da essência de Deus, quanto da essência de um triângulo retilíneo a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos, ou então da idéia de uma montanha a de um vale; a tal ponto que não há menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) a quem falte a existência (ou seja, a quem falte alguma perfeição), do que pensar em uma montanha que não tenha vale". *Loc. cit.*, p. 52.

18. Cf. *De la démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami*, Mémoires de Trévoux, 1701.

19. "Chamo de perfeição tôda qualidade simples que é positiva e absoluta, ou seja, que exprime sem quaisquer limites tudo o que exprime. Ora, uma tal qualidade, por ser simples, é irresolúvel ou indefinível...

tir é possível, necessàriamente existe; ora, êle é possível. Com efeito, a definição do ser mais real e mais perfeito não contém mais que um elemento positivo, a existência infinita; ora, a contradição só se dá quando há oposição entre um elemento positivo e um negativo; não se pode, pois, descobrir contradição alguma no caso proposto; por conseguinte, Deus se concebe como possível.

Que pensar dêsse argumento?

S. ANSELMO combina a idéia do ser mais perfeito e a do ser necessário. Êle parte da suposição de que distinguimos diferentes sêres, uns mais perfeitos do que os outros, e assim somos levados a conceber o ser mais perfeito de todos. Supõe, a seguir, que discernimos o contingente, que pode não existir, e o necessário, que não pode ser puramente possível, mas sim precisa existir. Procura, afinal, demonstrar que o ser mais perfeito é o ser necessário.

Os dois pressupostos, porém, não são submetidos a exame. Em primeiro lugar, S. ANSELMO não se pergunta em que sentido se pode falar de *diferentes sêres*. Deixa absolutamente de lado a hipótese do monismo metafísico.

Daí fàcilmente se demonstra que *tôdas as perfeições são compatíveis entre si*, isto é, podem estar em um mesmo objeto. Tomemos, com efeito, esta proposição: *A e B são incompatíveis;* é evidente que não pode ser demonstrada sem a resolução dos têrmos A e B, de um dos dois ou de ambos; caso contrário, a natureza dêles não entraria no raciocínio, e de qualquer outra coisa se poderia demonstrar a incompatibilidade com o mesmo direito... E, se fôsse verdadeira, não sendo evidente por si, poderia ser demonstrada em relação a elas, pois que tôdas as proposições necessàriamente verdadeiras, ou são demonstráveis, ou são evidentes por si. Logo, não é necessàriamente verdadeira esta proposição, a saber: não é necessário que A e B estejam no mesmo sujeito, logo não podem estar no mesmo sujeito; e como se aplica o mesmo raciocínio a qualquer outra qualidade que se queira, logo tôdas as perfeições são compatíveis. Existe, pois, ou pode conceber-se, um sujeito de tôdas as perfeições, isto é, o Ser perfeitíssimo. Logo, evidencia-se que êle existe, visto que entre as perfeições está a existência". LEIBNIZ, *Fragment relatif à Spinoza.* "*Quod Ens perfectissimum existit*" (1676) (ed. C. I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Berlim, .t. VII, pp. 261-262).

"Assim só Deus, ou o ser necessário, tem o privilégio de só êle ter que existir se é possível. E como nada pode impedir a possibilidade daquilo que não tem limites de espécie alguma, nenhuma negação e, por conseguinte, nenhuma contradição, só isso basta para conhecer a existência de Deus *a priori*". *Monadologie*, n. 45 (t. VI, p. 614). Cf. *Nouveaux Essais*, IV, 10, § 7 (t. V, pp. 418-419).

Não procura saber, tampouco, se todo ser não é igualmente *necessário*, caso em que o contingente não seria concebível; admite, ao contrário, sem debate, que tudo o que se distingue do ser mais perfeito é contingente[20]. Entretanto, se tudo fôsse igualmente necessário, não seria preciso admitir que tôda realidade contém em si mesma a razão de sua existência e, afinal, que tôdas as coisas coincidem em uma mesma natureza, desde que são regidas pela mesma lei natural?

Supondo que se adote a opinião do homem comum, o qual considera a existência de sêres distintos e de perfeição diferente como um fato inegável, dever-se-á admitir também que certos sêres manifestam uma igual perfeição. Mas então põe-se a questão de saber se o mesmo caso não se apresenta no plano da perfeição mais alta. Com efeito, por que admitir *a priori* que a perfeição suprema não se possa encontrar senão num único ser? Por que seria impossível que *vários sêres* atingissem igualmente *o mais elevado grau de perfeição?*

A resposta negativa que comumente se dá a estas perguntas provém do fato de se identificar a perfeição *suprema* e a perfeição *infinita*. Convém, contudo, lembrar que pode haver confusões a respeito do infinito[21]: não se trata, aqui, da soma de perfeições que a ordem completa (e, nesse sentido, "ilimitada") dos sêres finitos representa, mas da perfeição "ilimitada" de um só e mesmo Ser supremo, do qual se distingue realmente o conjunto dos sêres finitos. A perfeição suprema dever-se-á identificar com a perfeição infinita entendida neste último sentido? S. ANSELMO não fala explìcitamente desta infinidade da perfeição. Fica assim de pé a questão: o grau supremo da perfeição, que se distingue dos graus inferiores, não será necessàriamente finito do mesmo modo que êstes, pois que é concebido como se lhes opondo? Ser "perfeito" e ser "infinito" não se excluirão mùtuamente como o círculo e o quadrado? E se assim fôsse, por que êste supremo grau de perfeição não poderia realizar-se em vários sêres?

As reflexões de S. ANSELMO não trazem, pois, solução para o problema de Deus. Não provam que se deva escolher o *monismo*, o *dualismo* do ser soberanamente perfeito (infinitamente perfeito, talvez) e dos outros sêres, ou o *pluralismo*

20. Cf. o trecho do cap. 3 no texto citado mais acima.
21. Cf. pp. 71-76.

dos sêres supremos igualmente perfeitos e opostos, em uma mesma ordem, aos sêres de grau inferior de perfeição.

DESCARTES também quase nada acrescentou que esclarecesse êsses pontos. Limita-se a afirmar nìtidamente qual é a natureza divina: Deus é o ser perfeito, cuja essência implica a existência, de modo que devemos defini-lo como o Ser subsistente.

LEIBNIZ, com razão, achou que esta definição não pode ser admitida sem justificação. Observa, a seguir, que uma definição que não contém mais de um elemento não pode implicar contradição: para se contradizer, é necessário dizer ao menos duas coisas que se entrechocam; ora, a definição da natureza divina só inclui a existência sem restrição, a existência infinita. Essas considerações de LEIBNIZ são, sem dúvida, engenhosas, mas precisamente trata-se de saber se tal definição só enuncia um simples elemento. Se todo ser fôsse necessàriamente finito, o qualificativo "infinito" deveria ser-lhe estranho em todos os casos, e a expressão "ser infinito" implicaria uma contradição formal. A experiência nos mostra que existem sêres finitos: logo, é certo que não há contradição alguma entre a idéia de um ser subsistente e de finito. Sôbre que nos basearemos para pretender que a mesma coisa se deve afirmar das idéias de ser subsistente e de infinito (isto é, da negação de tôda limitação dêste ser)? S. TOMÁS, ao discutir o argumento de S. ANSELMO, já observara que a natureza de Deus só nos é dada a conhecer *a posteriori*, passando pelos sêres finitos; não temos nenhum conhecimento direto do Ser divino e nada, portanto, podemos dizer *a priori* de sua natureza ou de sua existência; eis por que o *argumento* ontológico, enquanto argumento *a priori* ou *e simultaneo*, não é concludente. Os juízos empregados exprimem, sem dúvida, a verdade, mas não se vê com certeza como dêles decorre a conclusão, porque deixaram de estabelecer em que se firmam as premissas; não o poderiam fazer, de resto, senão *a posteriori*.

Censura-se, às vêzes, os partidários do argumento ontológico por passarem indevidamente da ordem das idéias para a da existência. Essa objeção não tem fundamento. Já S. ANSELMO notava que o caso em questão, único em sua espécie, justificava plenamente tal passagem [22]. DESCARTES e LEIBNIZ,

22. Cf. S. ANSELMO, *Scriptum contra Gaunilonem respondentem pro insipiente.*

por seu turno, chamam a atenção para êsse caso privilegiado: a idéia da natureza divina é a única que implica formalmente a idéia da existência atual e necessária. Supondo-se que esta idéia nos apareça como não-contraditória — mas é o que o argumento ontológico não consegue demonstrar — devemos, de acôrdo com a natureza da inteligência, conceber o Ser infinito como *existindo atualmente* e necessàriamente; portanto, se êste Ser *não existisse*, dever-se-ia concluir que há uma oposição irredutível entre a inteligência e o real, e isso em virtude das leis do pensamento. Ora, tal coisa não é possível, visto que o objeto formal da inteligência é o ser. Por conseguinte, se tivéssemos razão para conceber a Deus como devendo existir por natureza, seria certo que Êle existe na realidade.

LEIBNIZ exprime a inteligibilidade da idéia de ser infinito pela palavra "possível": se Deus é possível, tem que existir. É claro que êle não pretende falar da pura possibilidade do ser que de fato não existe mas poderia existir. Com efeito, esta possibilidade é precisamente a dos sêres contingentes, e o intuito de LEIBNIZ é estabelecer que Deus é o ser não-contingente, que deve existir porque sua natureza o exige. É tão absurdo pensar Deus não existindo, um puro possível, como excogitar o contingente existindo necessàriamente, por fôrça de sua natureza. Na argumentação de LEIBNIZ, o vocábulo "possível" significa "inteligível", conforme com as leis do pensamento, logo com as do ser, seu objeto formal.

O argumento de S. ANSELMO salienta, pois, a *necessidade* da existência de Deus, a partir da definição da natureza divina. Mas, como não possuímos nenhum conhecimento imediato desta natureza, tôda a argumentação supõe que a existência de Deus tenha sido já, preliminarmente, estabelecida por um outro meio, a saber, por uma prova *a posteriori*.

3. Na *Suma teológica*, S. TOMÁS propôs "cinco vias" para provar a existência de Deus[23]. Examinemo-las ràpidamente para realçar a orientação metafísica que há nelas.

---

23. *Sum. theol.*, I, q. 2, a. 3. Na *Summa contra Gentes*, I, c. 13, Tomás de Aquino expõe cinco argumentos em que predominam as considerações de ordem cosmológica, sobretudo as relativas ao movimento. A *Summa theologica* também apresenta cinco argumentos, mas com muito mais concisão e de um ponto de vista exclusivamente metafísi-

As cinco provas, mas mais visìvelmente as três primeiras, são construídas segundo o mesmo plano: a maior exprime um fato de experiência, a menor aplica o princípio de causalidade, e a conclusão deduz a existência de Deus.

Os fatos de experiência são os seguintes: existe algum movimento; há séries de causas; há coisas que não existem sempre, tendo um comêço e um fim; há graus de perfeição; existe ordem na natureza [24].

A fórmula do princípio de causalidade é adaptada a cada caso: o que é movido, é movido por outra coisa; não é possível que uma coisa seja sua própria causa; o que é necessário encontra a razão de sua necessidade em um outro ou a possui em si mesmo; o mais e o menos têm relação com um máximo, e o máximo em um gênero é a causa de tudo o que êsse gênero contém; as coisas desprovidas de conhecimento não se orientam para um fim senão sob a direção de um ser inteligente [25].

Ao expor as três primeiras provas, S. Tomás faz observar que a causa fundamental não se pode achar dentro de uma série infinita de causas segundas [26].

---

co. O exame histórico e crítico destas provas não cabe no plano de nossa obra, pelo que nos limitamos a indicar sumàriamente seu alcance metafísico.

24. "Certum est et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo... Invenimus in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium... Invenimus in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi... Gradus in rebus inveniuntur; invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile... Videmus quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem". I, q. 2. a. 3.

25. "Omne quod movetur, ab alio movetur... Possibile non est quod aliquid sit causa efficiens suiipsius... Necessarium habet causam suae necessitatis aliunde vel non habet... Magis et minus dicuntur relate ad maximum. Maximum in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis... Quae cognitione carent non tendunt in finem nisi directa ab aliquo intelligente". *Loc. cit.*

26. "Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente... Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum... Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis". *Loc. cit.*

As conclusões das diversas provas são as seguintes: há um primeiro movente imóvel; uma causa eficiente primeira; um ser necessário por si, que é a causa da necessidade dos outros; um ser perfeito, que é a causa do ser, da bondade e da perfeição de tôda realidade; um ser inteligente que orienta tôdas as coisas da natureza para um fim [27].

Nestas "cinco vias" começa-se sempre por lançar um olhar para o mundo tal como aparece na experiência humana: aí se verifica a atividade do devir e a causalidade dependente (primeira e segunda vias), coisas que começam e diferem entre si em perfeição (terceira e quarta), e, enfim, um todo ordenado (quinta).

Notam-se assim cinco aspectos de uma mesma realidade, que são cinco indícios de limitação. Esta se revela no que as coisas *fazem* (a saber, mudar movendo-se para um têrmo final, e agir sôbre outros na medida em que sofreram a ação dos outros: primeira via e segunda) e no que *são* (a saber, coisas que têm um comêço e que possuem um certo grau de perfeição: terceira e quarta). As coisas são, pois, finitas tanto na ordem dinâmica como na estática. Êsses aspectos são inegáveis e característicos; constatam-se no mundo todo. São os fatos da ordem dinâmica que nos impressionam primeiro (e, por isso, aborda-os em primeiro lugar), porque é pela atividade que descobrimos a natureza das coisas. A quinta via começa por salientar um aspecto da natureza igualmente óbvio: a ordem que nela reina e que se manifesta na regularidade dos fenômenos, atestando que as coisas se entrelaçam, tanto no seu agir como em seu ser.

As duas primeiras notas características — o devir e a operação — baseiam-se na união ativa das coisas: o movimento de uma coisa liga-se à intervenção ativa de outra; da mesma forma, uma operação voltada para o exterior res-

---

27. "Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt *Deum*... Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes *Deum* nominant... Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt *Deum*... Est per consequens maxime ens,... quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis et cujuslibet perfectionis; et hoc dicimus *Deum*... Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus *Deum*". *Loc. cit.*

ponde a outra operação que se sofre e que vem do exterior. Nos dois casos, intervém a causalidade: ambas, a mudança e a operação, dependem de uma causa externa. Formam-se, por conseguinte, séries de causas. Tais séries, no entanto, não representarão jamais a razão fundamental dos fatos, mesmo que sejam infinitas. Esta razão só se poderá encontrar em um plano totalmente diverso, em um Movente imóvel, uma Causa independente que é "primeira", ou seja, uma Causa em relação à qual tôdas as causas do mundo são "segundas", porque dela dependem completamente [28].

A terceira via parte do fato de que certos sêres nascem e morrem, têm um começo e um fim. Assim sendo, se os considerarmos separadamente, isolados do resto, não se descobrirá nêles a razão de sua existência: são sêres contingentes. Supondo-se que tudo fôsse contingente, dever-se-ia admitir que num certo momento nada existia [29]. É impossível, porém, que o ser proceda do nada. Por conseguinte, a pura contingência não pode bastar; é preciso haver a necessidade no ser. É necessário, portanto, também, que o puramente contingente se apóie em outra coisa, que não o é, em uma causa necessária.

De fato, vemos que o engendrado depende do que precede, da mesma forma que aquilo que se desagrega está ligado ao que se segue; e "é forçoso" que o ser engendrado comece a existir, "se" seus generantes o produzem: o ser contingente participa da necessidade, mas graças às suas causas imediatas: sua necessidade é hipotética e não encontra

---

28. Parece-nos certo que S. Tomás não procura a Causa "primeira" passando por uma série de causas, cujo primeiro têrmo seria essa Causa. Isso, em primeiro lugar, porque êle hesita em se declarar capaz de provar que a série infinita é impossível (cf. p. 74); depois, porque sustenta que a ação criadora de Deus produz os sêres finitos diretamente, sem a intervenção de uma causa subordinada (*Sum. theol.*, I, q. 45, a. 5), de tal forma que o influxo causal divino não é transmitido por causas intermediárias, exercendo-se imediatamente sôbre cada criatura.

29. Duas hipóteses, com efeito, são concebíveis: uma primeira, que o conjunto dos sêres, contingentes todos, tivesse tido um começo; antes do começo não existiria nada; por conseguinte, o que existe funda-se no nada. Na segunda hipótese, o tempo não teria tido princípio; logo, tôdas as possibilidades devem ter tido ocasião de se realizar no decurso dêsse tempo eterno, inclusive a da não-existência simultânea de tôdas as coisas (o que é possível, pois tôdas são igualmente contingentes); mas, por isso mesmo a hipótese cai por terra: as coisas devem ter começado, procedendo obrigatòriamente do nada.

nêle seu fundamento. Se essas causas imediatas estão no mesmo caso, podemos imaginar uma série sucessiva de causas semelhantes. Mas, ainda mesmo supondo-se que a série seja sem limites e não tenha primeiro têrmo, ela seria incapaz de explicar, um pouco que fôsse, a necessidade que contém, continuando a ser, tôda, puramente contingente, Ora, já dissemos, é impossível que a realidade tôda seja contingente. Temos, pois, que concluir pela existência de um Ser absolutamente necessário, que é a causa do ser contingente[30].

As três primeiras provas desenvolvem-se, portanto, paralelamente.

A quarta prova considera a limitação como tal. Apresenta-a como um "grau", isto é, supõe uma ordem de coisas que participam tôdas da mesma perfeição. As perfeições são reduzidas, em última análise, ao valor de ser, que é transcendental. O grau, ou a participação, implica uma relatividade radical e uma dependência fundamental em relação ao Ser que não é relativo, que não é um grau, porque, como fonte, é completo, perfeito.

Nesta quarta prova não se fala mais da série infinita das causas limitadas para ver se não poderia conter a razão suficiente dos fatos a explicar, porque consideram-se imediatamente tôdas as coisas como "graus de perfeição", subentendendo-se que sua "participação" no ser as torna tão pouco capazes de se explicarem a si próprias como aos outros; por tôda a sua realidade, tôdas as coisas referem-se à causa de sua realidade participada, o Ser supremo e perfeito. Na verdade, é aqui que se encontra a razão fundamental pela qual a série (ainda que infinita) das causas segundas, de que se ocupavam as três primeiras vias, não conseguia dar a explicação suficiente de nenhuma realidade: o todo relativo deve necessàriamente apoiar-se no Absoluto, e o finito não se explica senão pelo Infinito, que é a sua causa de ser adequada.

A quinta via tende a mostrar que a ordem da natureza é o efeito de uma causa inteligente. A finalidade é fruto do espírito: Deus é espírito.

---

30. Nesta prova encaram-se sucessivamente três hipóteses: primeiro, a pura contingência de tôda realidade; em seguida, a necessidade hipotética da realidade; por último, a necessidade hipotética do contingente e a necessidade absoluta de sua causa adequada. A primeira implica evidentemente uma contradição; a segunda reduz-se à primeira; resta, portanto, só a terceira.

Êste apanhado esquemático das "cinco vias" basta para mostrar que elas aprofundam progressivamente um modo de raciocinar que permanece sempre substancialmente o mesmo. Considera-se o ser particular *ativo* (primeira e segunda); depois, o *ser* particular simplesmente (terceira e quarta). Na atividade das coisas estuda-se primeiramente sua *mudança* ou evolução interna (primeira), para daí passar à *ação* que exercem sôbre outros (segunda). O ser é considerado em sua *origem contingente* (terceira) e tomado, em seguida, na totalidade de seus aspectos, como *grau de ser*, isto é, como limitado em tudo quanto contém (quarta). Tôdas essas vias levam à afirmação de uma causa primeira. A quinta via, que trata da ordem e focaliza principalmente a finalidade, a qual é um aspecto da causalidade, permite apontar explìcitamente uma propriedade essencial da Causa primeira, a saber, que ela é um ser inteligente, que cria e governa a ordem da natureza.

A argumentação se desdobra em círculos concêntricos que apertam sempre mais o nó da questão. É na quarta via que atinge plenamente o fundo do problema, tomando como base do raciocínio a participação no valor de ser, isto é, a razão mais universal e mais fundamental da dependência de tôda realidade finita para com o Ser infinito e absoluto.

S. Tomás contentou-se com formular estas provas em algumas frases concisas. Os pontos mais importantes do raciocínio — por exemplo, a afirmação de que tôda a série das causas finitas é formada de causas segundas que se apóiam diretamente na Causa primeira (três primeiras vias), bem como a afirmação de que todos os sêres finitos se referem diretamente ao Ser infinitamente perfeito (quarta) — exigem um estudo minucioso que toca às questões mais fundamentais da filosofia. Em todo caso, S. Tomás pôs resolutamente o problema no plano metafísico.

O ponto de partida de cada uma das "cinco vias" situa-se nos dados sensíveis. A intenção é de prender sòlidamente a argumentação à *experiência*. Nela se apreendem os dados de uma maneira *humana:* constatamo-los *empìricamente*, mas para refletir sôbre êles pelo pensamento e apurar o seu conteúdo *metafísico*.

Vê-se que S. Tomás trata das "coisas" do mundo como sendo cada uma um ser e uma causa. Esta tese pouco sutil

é contestável. Em todo caso, é certo que o homem é "um" ser, uma pessoa, e basta referir ao homem os diversos dados de experiência de que falam as "cinco vias" para se encontrar uma base de argumentação inabalável e verificar também que S. Tomás interpretou corretamente os fatos.

Ao agir, o homem sofre um *devir* (primeira via) cuja imanência é inseparável de *operações* materiais e transitivas, as quais estabelecem uma interação entre o eu e o mundo exterior (segunda via). Como ser pessoal, o homem tem um *começo* no tempo; mas êste começo é uma concepção que se prende à operação de outros sêres, porque o homem nasce no mundo e na humanidade (terceira via). Graças à sua vida consciente, êle reconhece sua natureza e seus limites, vendo-se colocado em face de outros sêres; compreende que existe uma ordem de realidades; forma-se uma idéia analógica do ser que envolve os graus do ser e implica a *participação* no valor de ser (quarta via). Desdobra suas ações livres e pessoais sem romper todos os laços que o ligam ao universo, e em suas tendências instintivas manifesta-se a *ordem material da natureza* (quinta via).

É baseando-se na *idéia transcendental* que a prova da existência de Deus passa dos dados imediatos ao Ser transcendente. A idéia de *ser* é transcendental, como também o é a idéia de *bem* (que apreende o ser sob o prisma da atividade). O argumento pode apoiar-se especialmente em uma ou em outra. Em ambos os casos, é uma ascensão do finito ao Infinito, do múltiplo ao Um, de forma que a própria idéia transcendental do *um* também sempre intervém. Além disso, como esta prova é um trabalho do espírito com a "idéia" transcendental de ser, é indispensável fazer-se uma crítica da relação da inteligência ao ser: precisa-se levar em conta também a idéia transcendental da *verdade*.

Podemos acentuar uma propriedade transcendental mais do que outra, e formular tantos argumentos quantos são os transcendentais, exprimindo-nos quer em têrmos de ser, quer em têrmos de unidade (isto é, de ordem), de bondade (ou seja, de atividade) ou de verdade (a saber, de afinidade entre o ser e o pensamento): no fundo, são simples modalidades de um mesmo movimento do espírito, que diferem tanto quanto o ser e suas propriedades transcendentais; uma implica a outra, e tão pouco se podem separar uma das outras ade-

quadamente, como não se pode, rigorosamente falando, abstrair o ser do um, do verdadeiro ou do bem.

O transcendental é o objeto formal da atividade espiritual do homem. Êsse é um aspecto da questão que se pode aproveitar na exposição da prova da existência de Deus, e que é capaz de lhe dar calor e vida. Dada sua orientação específica para o ser e o bem, o homem tende naturalmente, por sua inteligência e vontade, à posse de tôda verdade e todo bem; o espírito e o coração ficam insatisfeitos enquanto não gozarem da presença consciente do Ser transcendente, fonte de tôda existência e de todo valor. O homem é o peregrino do absoluto, tendendo com todo seu ser para Deus: "inquietum est cor nostrum donec requiescat in te" [31].

A prova de Deus está, pois, ancorada na realidade humana. Porque o conhecimento é uma atividade imanente, e seu desenvolvimento não é senão o do próprio sujeito que conhece. O que êle atinge interessa, portanto, ao sujeito e deve corresponder ao anseio profundo de sua alma. Compreende-se, assim, que a prova de Deus seja, em certo sentido, breve e fácil, pois que se limita a percorrer uma rota traçada pela natureza e inscrita no coração do homem: o relativo refere-se ao Absoluto, o finito postula o Infinito, o ser participado prende-se a Deus. É êste *movimento profundamente natural do espírito para o Absoluto* que constitui, na essência, o que Newman chama "a experiência religiosa fundamental". Certas qualidades morais, o recolhimento, a sinceridade, a humildade, são requisitos para que essa experiência se desenvolva plenamente, isto é, para que o homem assuma deliberadamente uma atitude pessoal que corresponda ao impulso natural de seu coração, e se submeta dòcilmente à lei do espírito, a qual não é mais que a lei do "ser".

Mas, assim que nos propomos reconhecer êsse roteiro profundo da alma, instaurando um *exame crítico* com o intuito de exprimi-lo em fórmulas filosóficas, a tarefa se apresenta cheia de dificuldades. E não há motivo para admiração. No estudo dos fundamentos do ser e do conhecimento, topa-se inevitàvelmente com o "mistério" do Absoluto. Como o espírito finito do homem não pode, em hipótese alguma, libertar-se dos seus limites, de que forma conseguiria "compreender" o Infinito?

---

31. S. AGOSTINHO, *Confessiones*, I, cap. 1. Tradução portuguêsa "*Confissões*", Editôra das Américas.

4. Isso nos leva a retomar, uma última vez, a prova da existência de Deus para fixar exatamente o seu alcance. Essa prova é de natureza muito particular e não poderia ser de outro modo. A criação é uma operação única em seu gênero, e a relação entre o ser relativo e o Absoluto não tem similar. Não é de espantar, portanto, que a prova da existência de Deus difira radicalmente de qualquer outro processo do espírito.

A prova não passa de uma reflexão sôbre êstes dois dados que se impõem em todo lugar e sempre à experiência humana: há diversos *sêres*, isto é, unidades reais subsistentes, que atestam, todos, o valor absoluto do *ser*. Êste valor absoluto aparece, pois, como um valor difuso, transcendental, que penetra integralmente a realidade dos sêres, garantindo-lhes a unidade fundamental. Sentir-nos-íamos inclinados a concluir pelo monismo absoluto do ser, mas a autonomia individual dos sêres a isso se opõe: sua subsistência não seria mais que uma vã palavra, se se confundissem todos em uma "substância" única. A unidade radical e absoluta deve situar-se, pois, mais profundamente, em uma *causa* única, soberanamente autônoma e infinita, causa criadora: é o Deus transcendente que penetra tudo com sua potência, e cuja presença permanente comunica a tôdas as coisas a participação em sua própria consistência, em seu valor de ser.

Para nós, as criaturas são a única via que leva a Deus. Nenhuma intuição temos da natureza divina; não a podemos atingir senão aplicando às criaturas as fôrças de nossa razão discursiva; é do mundo real que devemos alçar-nos à Causa criadora.

Isso não quer dizer que, após têrmos partido do mundo criado, deixamo-lo no decurso do raciocínio para penetrarmos no domínio do Infinito e apreendermos diretamente o Ser divino. Somos, e não cessamos nunca de ser, finitos; achamo-nos inseridos no mundo, onde se situa o campo de nossa experiência, incapazes de nos libertarmos dêle. A via que nos deve levar a Deus passa pelas criaturas, *per creaturas*, o que significa que se situa inteiramente em território criado, *in creaturis*. Encontramos a Deus nas coisas, ou seja, chegamos a conhecê-lo pelo conhecimento delas; jamais, porém, chegaremos por nós mesmos a penetrar em Deus e a captá-lo por um ato cognitivo que não dissesse mais respeito às coisas.

Conhecer a Deus, ainda é conhecer as coisas, mas de uma maneira especial, a saber, em seu fundamento.

Tal conhecimento assim se apresenta: observo a realidade que "é" sòlidamente fundada; compreendo que essa realidade não se identifica com seu fundamento, ou que não é absoluta; apreendo, portanto, sua relatividade fundamental, sua dependência radical para com um fundamento de que se distingue realmente. Assim, pois, Deus é conhecido "nas criaturas", isto é, conhecemo-lo na orientação dos sêres para seu Criador. Só atingimos a Deus enquanto é Criador, só o conhecemos em função das criaturas.

Eis a razão por que tôda *idéia* que fazemos de Deus implica necessàriamente uma "relação" com o conhecimento que temos das criaturas: nossa idéia de Deus alinha-se em nossa "ordem" de conhecimento, e está ligada por *relações lógicas* a outros elementos dessa ordem [32]. Porque não podemos conhecer a Deus senão de um modo "relativo", conforme nossa maneira humana, a saber, na perspectiva limitada de nossa experiência das coisas dêste mundo. Nosso conhecimento de Deus nunca poderá, portanto, desligar-se do conhecimento que temos das criaturas; êle é uma conclusão inseparável das premissas: é sempre nosso conhecimento do "Criador".

Com êsse conhecimento, por mais incompleto e relativo que seja, atingimos, entretanto, a verdade, porque temos consciência da imperfeição de seu modo humano. Compreendemos que se o ser finito participa do valor de ser, o Criador é a fonte e não uma participação, ou, em outros têrmos, que essa própria fonte criadora da ordem dos sêres não deve ser classificada entre os diversos elementos desta ordem. Vemos, pois, que o Criador não é limitado pela criatura, não lhe é justaposto nem lhe é ligado por uma relação extrínseca: ao contrário, afirmamos sua liberdade sem limites, sua total independência, sua perfeição não-relativa, ou seja, "absoluta". Nesse sentido é que, embora estabeleçamos inevitàvelmente uma relação lógica entre nossa idéia de Deus e o conhecimento que temos dos sêres finitos, *negamos* tôda e qualquer *relação real* que ligasse Deus à criatura.

---

32. S. Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I, q. 45, a. 3, ad. 1.

Sou um ser; não sou Deus; tenho consciência de mim mesmo e não do Ser divino. Devemos dizer então que Deus é um "não-eu"? Não, certamente, no sentido em que os sêres finitos exteriores são um não-eu. Êstes se acham fora de mim: minha vida íntima (minhas decisões pessoais, por exemplo) lhes escapa. Deus, porém, a causa criadora, isto é, total, atinge-me diretamente em todo o meu ser e meu agir. Domina-me mais do que posso fazê-lo a mim próprio: não consigo tomar consciência de tôda a realidade de meu ser e não exerço um poderio completo sôbre tudo o que sou, enquanto que, sendo Deus o fundamento inabalável e a razão plena e total de minha existência e, em suma, de tudo o que em mim tem valor de ser, nada lhe escapa, nada lhe é estranho. Será êle então o meu próprio "eu"? A resposta é que não o é como eu o sou, mas de uma maneira infinita, criadora: é um Eu superior, um "Eu transcendente".

É no mesmo sentido que se deve chamar Deus o "Não-eu transcendente", visto que é o Criador de tudo o que é outro que não o eu. Êle não é um "objeto" de conhecimento entre outros; pròpriamente falando, não posso ter dêle uma *species impressa*. Mas, tudo quanto meu conhecimento objetivo atinge firma-se no fundamento divino. Nesse sentido, Deus é o "Objeto transcendente".

Êste Objeto transcendente identifica-se com o Eu transcendente: é o "Ser transcendente", fundamento absoluto de todo sujeito e de todo objeto. É precisamente nessa perspectiva que conheço a Deus, a saber, como Criador do eu e do não-eu, como fonte de tôda inteligibilidade e de todo valor, cada vez que me aparece a relatividade fundamental do que sou e do que é todo objeto que conheço. Na ordem natural, conhecemos as coisas em si mesmas, e nelas atingimos o Ser absoluto que as cria e as faz participar de sua perfeição: *cognoscimus res in seipsis et Deum in eis* [33].

33. Na ordem sobrenatural cristã, esta perspectiva inverte-se: Deus nos é revelado tal qual é em si próprio, em sua "deidade", e somos chamados a possuí-los, conhecê-lo e amá-lo, no céu, como êle se apreende a si mesmo, *Deum in seipso et res in eo*.

§ II. — A NATUREZA DA CAUSA CRIADORA

SUMÁRIO — 1. O método de transcendência. — 2. As idéias transcendentais e os nomes divinos: o Um subsistente (isto é, o Único e o Simples: o Ato puro) ou o Ser subsistente (isto é, o Ser necessário por si); o Verdadeiro subsistente; o Bem subsistente (ou seja, o Agir subsistente). O sentido da imutabilidade absoluta. — 3. Os conceitos tirados do mundo material e os nomes divinos: os nomes metafóricos. A imensidade e a onipresença de Deus, sua intemporalidade e sua eternidade onipresente pròpriamente ditas. — 4. Os conceitos tirados do espírito humano e os nomes divinos: o Espírito subsistente, Inteligência e Vontade, Idéia e Amor.

1. Para precisar a natureza de Deus não há outro processo além daquele que empregamos na prova da existência de Deus, a saber, o exame metafísico do finito. Cumpre-nos, pois, desenvolver nosso conhecimento do Infinito apoiando-nos nesta consideração metafísica dos sêres.

Deus é a causa adequada dos sêres particulares. Por conseguinte, contém "virtualmente" tôdas as perfeições que nêles existem. Particularizando-as e referindo-as a Deus como sua causa total, torna-se-nos possível fazer uma idéia mais substanciosa da perfeição divina.

Contudo, urge proceder com circunspecção, estabelecendo certas distinções indispensáveis. Têrmos há que designam perfeições criadas e significam formalmente seu modo limitado; por exemplo: o homem, o animal, a paixão, a vista, o movimento, etc. Os escolásticos costumam chamá-las *perfeições mistas*. Elas encontram-se em Deus *virtualmente*, como em sua causa, e *eminentemente*, a saber, de um modo infinito, mas não *formalmente*, pois que o modo finito está formalmente implicado no sentido dos têrmos que as exprimem, não podendo afirmar-se do Infinito êste modo finito. Se, apesar disso, quisermos empregar tais têrmos para designar o Ser divino, só o poderemos fazer dando-lhes um sentido metafórico. Deus não é um homem no sentido próprio da palavra; e trata-se de uma figura de estilo quando se fala dos "olhos" de Deus que tudo vê, de seu "olhar" penetrante, de seu "braço" poderoso, de seu "coração" paternal, etc.

Já os têrmos que servem para designar perfeições que não implicam necessàriamente um modo de ser limitado, po-

dem aplicar-se *formalmente* a Deus. É o caso do que os escolásticos chamam *perfeições simples*. Como o sentido próprio dêstes têrmos não se define pelo modo limitado dos sêres particulares que nos fazem conhecer tais perfeições, podemos desligá-los dêsse modo finito e referi-los ao Infinito sem que sofram mudança intrínseca.

Uma vez que se prova a existência de Deus, é preciso que haja perfeições simples, do contrário nada poderíamos afirmar de Deus no sentido próprio, o que significa que, pròpriamente falando, deveríamos ignorar tudo a seu respeito, inclusive sua existência. A prova da existência de Deus baseia-se nas idéias transcendentais — o ser, a unidade, a verdade, o bem — e essas idéias representam perfeições simples. De resto, por definição, uma idéia transcendental aplica-se a tudo sem exceção, tanto ao Infinito como ao finito. Há, porém, outras perfeições simples? É uma questão a ser examinada.

Prova-se a existência de Deus remontando do finito à sua Causa infinita. Como a origem de todos os nossos conhecimentos se prende a uma experiência da realidade finita, sempre que quisermos afirmar de Deus alguma perfeição, devemos, preliminarmente, operar a passagem do finito à sua Causa absoluta e alçar-nos ao plano do Infinito, ou seja, é imprescindível que depuremos as idéias hauridas dos sêres particulares, a fim de torná-las aplicáveis ao Ser infinito.

Esta operação apresenta um tríplice aspecto: todo modo finito tem que ser eliminado (*via negativa*); a perfeição do finito deve ser afirmada de Deus como de sua causa (*via affirmativa*); precisa-se dizer que essa perfeição se encontra em Deus de um modo infinito (*via eminentiae*) [34]. Os três

34. "É a partir desta ordem, a qual descobrimos em todos os sêres, ... que nos elevamos gradualmente e passo a passo, quanto está em nosso poder, até Aquêle que *transcende* todo ser, *negando* então e ultrapassando todo atributo, chegando a Êle como a *causa* universal dos sêres". PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, cap. VII, § 3 (869 D — 872 A).

"Se precisamos atribuir-lhe (à causa universal) e *afirmar* dela tudo que se diz dos sêres, por ser a causa de todos, devemos mais ainda *negar* dela todos êsses atributos, porque *transcende* todo ser, sem por isso acreditar que as negações contradigam as afirmações, mas sim que em si ela permanece transcendente a tôda privação, pois se situa além de qualquer posição, seja negativa ou afirmativa". IDEM, *De mystica theologia*, cap. I, § 2/1000 B).

"Deus não é ser consoante tal modo, mas de maneira absoluta e indefinível, por conter em si a plenitude do ser". IDEM, *De divinis*

aspectos são inseparáveis: a via negativa pressupõe a positiva, assim como a negação se baseia na afirmação; a via positiva está ligada à negativa, porque é sempre nas criaturas que aprendemos a conhecer as diversas perfeições; a combinação destas duas vias implica a terceira, pois uma perfeição de que se nega todo limite é infinitamente eminente; e esta terceira via não é praticável sem as duas primeiras, porque nunca chegamos à visão direta da natureza divina, atingindo a Deus apenas pelo conhecimento das criaturas, das quais Êle é o fundamento absoluto[35]. Êste método da transcendência conduz-nos, pois, necessàriamente, à aquisição de um conhecimento de Deus por idéias *analógicas*.

2. A idéia fundamental a que tôdas as outras se referem é a do ser. A prova da existência de Deus no-lo faz conhecer como o Ser subsistente, dando-nos assim a definição fundamental — a definição metafísica — à qual podem reduzir-se tôdas as outras afirmações concernentes à Causa absoluta.

A idéia de ser torna-se mais precisa nas de suas propriedades transcendentais. Da mesma forma, a definição metafísica de Deus pode exprimir-se de um modo mais explícito por meio dos diversos transcendentais.

Primeiramente, a idéia da *unidade* transcendental, convertível à do ser: o que é, é um. Logo, o Ser subsistente é um. Êle o é de maneira transcendente, por ser o Absoluto, inteiramente isento de qualquer relatividade. Não pode entrar como elemento em nenhuma ordem, em nenhuma multiplicidade; não se refere a nenhum têrmo distinto e oposto; é o Ser subsistente único, o único Deus. Sua unidade é uma unidade de *unicidade*.

O estudo do ser particular mostrou que tudo o que pertence a uma ordem (e, por isso mesmo, marcado pela relatividade e finitude) compreende uma estrutura interna, correlações de princípios de potência e ato. A unicidade, implicando a ausência de relatividade e de finitude, exige a

---

nominibus, cap. V, § 4 (817 C). "Todo ser participa dêle e êle não abandona nenhum ser. Precede a tudo e tudo preexiste nêle. Para dizer a verdade, nada existe, de qualquer forma que seja, que não exista também e não seja concebido e salvo naquele que preexiste a tudo". *Ibid.*, § 5 (820 A).

35. Cf. pp. 316-318.

negação de semelhante estrutura. Por conseguinte, a unidade divina é uma unidade de *simplicidade.*

Esta simplicidade metafísica transcende tôda estrutura de potência e ato: Deus é o *Ato puro.* Há uma diferença infinita entre o Ato puro e o "princípio de ato" que se opõe ao "princípio potencial". O princípio real de ato é uma relação transcendental, definindo-se adequadamente por sua referência ao princípio potencial; não é um ser, mas sòmente um elemento constitutivo de um ser, e não se concebe senão neste ser (e por êste ser) que o contém. O Ato puro, ao contrário, exclui tal relatividade, identificando-se adequadamente com o Ser subsistente.

Temos, portanto, que negar em Deus tôda composição de ser e essência. O ser finito "tem" a perfeição de ser enquanto "toma parte", participa do ser; está "em ato" de existir, na medida de sua essência. O Ser subsistente, pelo contrário, "é" a perfeição de ser, "Deus est suum esse"; seu ato de ser não é um princípio de estrutura, que se definiria por sua relação com uma essência correspondente, mas constitui integralmente a realidade divina. Pròpriamente, Deus não tem essência, pois a essência é um princípio metafísico de relatividade e de finitude, ao passo que Deus é o Absoluto. Poder-se-ia atribuir ao vocábulo essência um sentido mais amplo, significando tudo o que nos permite reconhecer uma realidade e distingui-la de outra coisa. Nesse caso, devemos dizer que em Deus a essência e o ser se identificam: a essência divina é o próprio Ser. As duas perguntas: *Existe Deus?* e: *que é Êle?* não podem, portanto, receber senão uma só e mesma resposta: Deus "é", êle é o *Ser* puro. Em Deus a afirmação de si e a afirmação de ser coincidem perfeitamente.

O ser e o *verdadeiro* são convertíveis: o que é, é inteligível, ontològicamente verdadeiro. O ser particular possui essa verdade por participação. Sua inteligibilidade se acha incluída na de tôda a ordem dos sêres particulares, ligada assim à de todos êstes sêres e sustentando-se na fonte de tôda verdade, que é Deus, a Verdade subsistente, absoluta e infinita. O Ser subsistente, enquanto inteligível, não se define por uma natureza individual, devido à qual se distinguisse da inteligibilidade de outros sêres, mas ùnicamente por si mesmo, de maneira absoluta, sem depender de nenhuma outra coisa: seu ser subsistente é a razão única e

total de sua verdade, como é a fonte adequada da inteligibilidade de tudo o que participa do valor de ser.

Uma vez que Deus se define por seu ser absoluto, não o poderíamos conceber sem existência, como puro possível, pois isso equivaleria a declará-lo dependente de uma causa para ser, considerando-o como não absoluto. O Ser subsistente é necessàriamente por si mesmo; não é contingente[36].

O ser e o *bem* são convertíveis. Enquanto ser, tôda realidade está ativamente ligada ao valor. No ser particular, esta atividade se desenvolve em um devir orientado para a perfeição total do sujeito ativo, implicando uma estrutura metafísica da substância (ou natureza) e de uma ordem acidental, composta de diversas correlações de potência e ato. Na atividade de Deus, tôda relatividade e, portanto, tôda estrutura devem ser negadas: o agir divino transcende a correlação da substância e da ação. Deus é a Ação pura, o *puro Agir*, "Deus est suum agere", como é o Ato puro; não há nêle nenhum modo de ser individual, não há essência, e *a fortiori* um modo de operar individual, uma natureza: o Ser puro é puro Agir, o Ser subsistente é o Agir subsistente, a Bondade ou Valor subsistente. Não resta dúvida que se pode falar da natureza divina (como também da essência de Deus) no sentido lato do têrmo, para indicar que a realidade divina contém em si mesma a razão de sua atividade (como contém a razão do que nos permite reconhecê-la e distingui-la de tôda realidade criada): esta razão real nada mais é do que o Ser puro.

Ao definir-se Deus como Ato puro, declara-se que todo devir precisa ser absolutamente excluído, que Deus é o Ser perfeito e *imutável*. Entretanto, temos de atribuir a êste último têrmo o sentido de uma perfeição transcendente, sob pena de não poder aplicá-lo ao Absoluto.

Vemos certos objetos que se deslocam e outros que são fixos. A mudança de lugar se faz entre dois pontos de repouso, o de partida e o de chegada. Na nossa experiência apresentam-se ainda outras formas de devir, notadamente as da evolução vital. A consciência atesta que a vida psíquica segue a curva de uma duração pessoal, que não cessa

36. Cf. pp. 299-300. É esta a verdade que o argumento ontológico quer exprimir. Cf. p. 308.

de enriquecer-se, guardando, sob certa forma de memória, o produto da atividade passada. Os pontos de chegada que nela podemos distinguir não são pontos de parada, porque a parada da vida só seria a morte. mas são ao mesmo tempo pontos de partida para têrmos ulteriores. E quando admitimos que nossa evolução vital é uma tendência para um fim último, concebemos a êste, não como uma parada da vida e da atividade, mas como a posse ativa e permanente do valor pessoal plenamente expandido.

Assim é que a imutabilidade divina não significa de maneira alguma a imobilidade, a parada, a ausência de atividade. Ao contrário, ela deve implicar a perfeição suprema do agir, o puro Agir; é a posse adequada e definitiva do valor infinito, do Ser puro. Mas, o puro Agir é o Absoluto, que transcende tôda multiplicidade, tôda oposição de têrmos relativos. Por conseguinte, êle não se encontra ao cabo de uma evolução, não é o resultado de um devir: é a soberana perfeição, a posse ativa e plena do Ato puro.

3. Se Deus é o Ser subsistente, cuja simplicidade exclui tôda estrutura metafísica na linha do ser e na do agir, não contém *a fortiori*, na linha da essência, nem a estrutura hilemórfica, nem a da qualidade e da quantidade: não é um ser material. Não tem corpo, nem alma: seu ser não tem figura exterior, nem tampouco duração; não ocupa nenhum lugar no espaço e não preenche nenhuma porção do tempo. Não podemos "localizá-lo" indicando a que distância se encontra de determinado ponto de referência espacial ou temporal. Não está aqui ou ali, nem em lugar algum: é *"imenso"*; não se lhe pode aplicar nenhum processo de medida espacial. Da mesma forma, os "tempos" do verbo — o passado, o presente e o futuro — não são apropriados para exprimi-lo, pois que escapa a todo devir. Êle é *"intemporal"*; não se lhe pode aplicar nenhum processo de medida do tempo: pròpriamente falando, Deus não era, não é (neste momento do ser) e não será; o que significa que não existe neste momento depois de ter passado pelos momentos precedentes e antes de atravessar os do futuro.

Esta intemporalidade chama-se a *eternidade divina*[37]. Caracteriza-se pela ausência de tôda evolução, nomeadamente

37. Ao falar da *eternidade do mundo*, a gente tem em vista, em geral, a *ausência de começo* de um mundo que perdura no tempo; fa-

do curso temporal, e, por conseguinte, também a ausência de um têrmo inicial e de um têrmo final. Deus "existe": isso não significa que êle "existe neste momento", por oposição aos momentos precedentes e aos que vão seguir-se, mas quer dizer que Êle "existe absolutamente", fora de tôda relatividade própria do tempo e do devir; logo, fora das relações do passado, do presente e do futuro. "Deus existe" é uma frase que exprime a plenitude de uma perfeição infinita, "mantendo-se eternamente" em um "instante absoluto"

Quando indicamos em que lugar ou em que momento se acha alguma realidade, determinamos a distância que a separa de nós no espaço e no tempo. Se se encontra aqui e neste momento, ela nos está presente. Neste sentido, não se poderá falar de uma presença de Deus, desde que as categorias *ubi* e *quando* não se podem aplicar ao Absoluto. O vocábulo "presença" só poderia empregar-se, no sentido próprio, tratando-se de Deus, se conseguíssemos desligá-lo de suas referências à ordem espacio-temporal e a tôda relatividade. Ora, isso será possível, contanto que nos mantenhamos no plano do ser transcendental.

A presença, no sentido comum da palavra, indica uma proximidade no tempo e no espaço, implicando uma relação direta e imediata entre dois sêres materiais. Nada impede que se use o mesmo têrmo para exprimir uma relação aná-

---

lando da *eternidade da alma*, costumamos pensar em uma alma que começou e cuja vida se ligou substancialmente à existência temporal do homem neste mundo, mas que sobrevive à morte do corpo e continuará a viver *sem fim;* quando se trata da *eternidade de Deus*, temos que pensar, sem dúvida, na existência divina que não começou e não acabará jamais, mas devemos insistir antes de tudo e sobretudo na ausência de todo vir-a-ser, porque é por isso que o Ser divino é transcendente e sua eternidade se distingue formalmente das duas precedentes. Conhece-se a definição da eternidade de Deus formulada por Boécio: "interminabilis vitae *tota simul* et perfecta possessio" (*De consolatione philosophiae*, l. IV, prosa 6).

"... A eternidade, uma vida que persiste em sua totalidade, que não é isto e depois aquilo, mas que é tudo ao mesmo tempo, que não é uma coisa e depois outra, mas sim uma perfeição indivisível... Não se poderá dizer nem: *era*, pois que não existe para êle passado; nem: *será*, pois que nada lhe acontecerá no futuro. Só lhe resta ser o que é. 'O ser de quem não se pode dizer: foi ou será, mas sòmente: é' (Platão, Timeu, 37 e — 38 a), o ser estável que não admite modificações para o futuro e que não mudou no passado, eis aí a eternidade". Plotino, *Enéada* III, l. 7, cap. 3, 16-36 (cf. trad. francesa Ém. Bhéhier, Paris, 1925, pp. 129-130).

loga que transcende a ordem espacial e temporal. Ora, todo ser particular se acha em relação direta e atual de dependência plena para com a Causa criadora. Podemos, portanto, dizer, com tôda a verdade, que Deus está presente a êste ser.

Neste sentido, Deus está "presente" a tôda realidade sem exceção, pois que é Êle o Criador universal. Ou melhor, está "presente em" tôda realidade, porque atinge cada ser particular totalmente, até a profundidade mais íntima e mais pessoal. Sob êsse aspecto, a Causa criadora, ou seja, transcendente, é "imanente" a tudo o que é.

E é sempre de uma maneira idêntica que, sob um ponto de vista metafísico, Deus está presente em cada realidade: apreende tôdas as coisas no instante eterno e imutável, que lhe é próprio. Os sêres particulares constituem uma ordem, e suas relações variam de diversas maneiras. Assim, no tempo e no espaço, não se encontram a igual distância uns dos outros. Dessa forma, sob meu ponto de vista, certos acontecimentos são passados, enquanto outros são presentes, e distingo coisas que estão perto de mim, ao passo que outras se acham mais longe. Estas diferenças existem entre as realidades que fazem parte da ordem em questão e medem-se a partir desta ou daquela realidade determinada. Mas Deus não é um elemento da ordem das coisas, e sim a sua fonte; seu ser e seu agir estão além de tôda oposição relativa e de todo devir. Portanto, se é verdade que sua atividade criadora produz um conjunto de realidades que se sucedem no tempo e que se estendem pelo espaço em uma ordem determinada, igualmente certo é que esta atividade divina não se produz no tempo e no espaço, não contendo nenhuma sucessão de têrmos. Deus não age em um lugar após ter operado em um outro, não cria um ser depois de ter criado um outro; seu ato criador é absoluto, e a êle não se aplica a distinção entre o passado, o presente e o futuro. É, pois, no *instante eterno* de seu Ser subsistente que o Criador atinge, *a um tempo, tudo o que é*, as gerações que se sucedem e as regiões diversas que se estendem ao longe, e atinge tôdas essas realidades sem nenhum intermediário, do modo mais imediato e mais profundo. Em todo ser, Deus está *presente* com uma presença radicalmente íntima, por ser absoluta [38].

38. Os escolásticos distinguem três espécies de presença: a *circunscritiva*, própria das coisas materiais, justapostas na extensão espa-

Desta presença divina podemos fazer uma idéia, comparando-a com a presença de uma pessoa humana diante de outra; mas, para isso é preciso que se esclareça antes o papel que podem desempenhar as idéias de realidade e de atividade espiritual no desenvolvimento de nosso conhecimento de Deus.

4. Do *imaterial* não formamos só conceitos negativos, mas temos um conhecimento positivo, na medida em que adquirimos consciência dos aspectos intelectuais e volitivos de nossa vida de conhecimento e apetição. Com razão, pois, servimo-nos de um têrmo positivo para designar a realidade imaterial; chamamo-lo *espírito*, designando com isso uma perfeição de vida que se caracteriza pela intimidade da vida pessoal, isto é, pela consciência de sua atividade própria, pelo conhecimento e domínio de si, pelo desdobramento deliberado e livre do curso de suas ações [39].

Esta vida espiritual passa-se *formalmente* no plano transcendental: é ao "ser" que se refere todo processo intelectual, e é ao "bem", apreendido precisamente em seu valor, que tende a vontade. O liame que prende a atividade espiritual ao transcendental decorre da própria natureza dessa atividade: é o laço que a constitui em sua perfeição de atividade espiritual, pois que o transcendental é seu objeto "formal". Por outro lado, a apreensão do transcendental implica, por si, a do absoluto. Assim, pois, a atividade espiritual fica adequadamente definida por essa orientação natural para o absoluto com base na apreensão do transcendental.

Por conseguinte, assim como as idéias transcendentais podem aplicar-se formalmente a Deus, a idéia de espírito e a de atividade espiritual, inteligência e espírito, cujo conteúdo se define por uma relação formal com o transcendental, atribuir-se-ão também, e no sentido próprio, ao Ato puro.

Entretanto, a semelhança entre a realidade espiritual do homem e a de Deus só pode ser proporcional, analógica, porque a distância que as separa é infinita. Precisamos não nos esquecer disso para evitar equívocos.

---

cial: a *definitiva*, adstrita a uma porção definida, ou limitada, do espaço, e que é própria da atividade espiritual finita em relação com a matéria; a *repletiva*, própria do Ser divino, que preenche tudo com sua onipresente atividade criadora.

39. Cf. Gérard VERBEKE, "De wezensbepaling van het spirituelle", em *Tijdschrift voor Philosophie*, t. VIII, 1946, pp. 435-464.

O pensamento humano se baseia formalmente na idéia de "ser", idéia transcendental, mas obscura e confusa. Desenvolve-se, depois, esmiuçando a ordem dos sêres, a fim de descobrir a causa adequada de tôda realidade, o Ato criador. A vontade move-se à luz da idéia transcendental do "bem" e tende a assegurar a perfeição pessoal do sujeito por sua união com a bondade infinita do Ser divino, fonte de todo valor.

A atividade do homem nunca deixa de ser humana e, por conseguinte, finita, ainda que dirigida para o Absoluto divino; só conseguirá atingir a Deus em uma medida limitada. Por seus meios naturais, o homem não possuirá jamais a Deus senão socorrendo-se da "perfeição participada" das criaturas. Deus, ao contrário, *possui-se* a si próprio *diretamente* de um modo infinito: a simplicidade de seu ato consiste em um conhecimento direto e exaustivo, bem como em um amor infinitamente beatificante de sua perfeição absoluta.

Nosso conhecimento faz-se com base na experiência: topamos com os fatos, tanto em nós como fora de nós, porque constituem um limite para o nosso conhecimento e suscitam problemas; é-nos necessário procurar paciente e penosamente a explicação dos dados. Ao invés, o conhecimento divino é infinitamente perfeito e não se funda em uma experiência. Não é nem uma consciência que revela o fato da existência do eu, nem um conhecimento objetivo que atinge o fato da existência do não-eu: transcende ambos êsses modos de conhecimento, que se limitam e se completam mùtuamente. Deus não descobre a realidade como um fato a explicar, e sim possui-a claramente em seu *fundamento absoluto*. Porque êle se possui plenamente e, conhecendo-se, apreende tôdas as coisas no Ato criador que as faz ser e agir.

Nosso conhecimento depende das coisas, visto que precisamos constatá-las: é um conhecimento imitativo. O conhecimento divino é independente das coisas, pois que êle as cria: é um conhecimento *exemplar*. Cada coisa, diz-se, corresponde à sua "idéia" em Deus, enquanto participa da perfeição divina. Contudo, a multiplicidade encontra-se apenas do lado das coisas: a idéia exemplar em Deus é única, é o próprio Ato puro enquanto imitável por uma infinidade de modos de participação.

Pergunta-se o que Deus conhece. Conhece-se perfeitamente e apreende, portanto, tôdas as coisas na medida em que delas é princípio, ou seja, absolutamente: "cognoscit seipsum et omnia in seipso". Inútil particularizar o que Deus conhece, porque seria o mesmo que enumerar tôdas as coisas do passado, do presente e do futuro, as realizadas e as que permanecem meramente possíveis, aquelas cujo desenvolvimento se faz por fôrça de um determinismo natural e as que se determinam livremente, cada uma delas considerada em si mesma e em suas relações com o resto. Tudo que tem valor de ser é conhecido por Deus, enquanto que o que não participa dêsse valor não pode ser conhecido, sendo necessàriamente desprovido de inteligibilidade e de valor.

Conhecerá Deus os "futuríveis", as decisões livres que não foram tomadas, mas poderiam sê-lo, e estará a par das conseqüências que delas poderiam ter decorrido? Torna-se necessário, antes de tudo, fixar o sentido exato que se atribui aos têrmos do problema, notadamente à palavra futurível. Se lhe derem um significado que não seja um contra-senso, mas exprima um valor de ser, é preciso que Deus conheça os futuríveis, porque tôda participação no ser se funda no Ser divino; no caso contrário, tratar-se-ia de contradições, e não haveria mais problema [40].

Tratando-se do conhecimento divino, devemos evitar de supor em Deus a menor relatividade intrínseca, especialmente a do tempo e do espaço, porque incorreríamos infalìvelmente em pseudo-problemas e dificuldades inextricáveis. Como já dissemos [41], a vida divina não se desdobra no tempo nem no espaço; logo, Deus não se lembra do passado nem pode esquecê-lo, não se aproxima nem se afasta de nada, não verifica o que há, não prevê o futuro, não deduz as conseqüências das leis naturais, nem espera que sejam realizados os atos livres para dêles adquirir um conhecimento objetivo. Todos êsses modos de conhecimento, que se completam mùtuamente, constituem em seu conjunto a estrutura do conhecimento humano, o qual se desenvolve no tempo. O conhecimento divino transcende todos êsses modos finitos e sua oposição relativa, porque ultrapassa tôda limitação e relatividade, nomeadamente as do tempo e espaço. Se quiséssemos

40. Esta questão será retomada mais adiante, pp. 337-341.
41. Cf. pp. 326-327.

mantê-los em Deus, embora afirmássemos propriedades divinas infinitas, tais como a onisciência e a providência universal, seríamos levados a perguntas que não podem ter resposta, por serem absurdas em seus próprios têrmos. Assim, supondo-se que exista um futuro para Deus e que êle não pode conhecê-lo senão prevendo-o a partir do momento presente, torna-se inútil perguntar como poderia conhecer com certeza um ato futuro livre. Com efeito, para pessoas cuja vida e relações são medidas pelo tempo, o futuro sucede ao presente e não existe no momento atual; o ato livre futuro não é dado neste momento, nem em si mesmo, pois está por acontecer ainda, nem em suas causas naturais, visto que se supõe livre, não sendo, portanto, determinado pela natureza instintiva, e, conseqüentemente, não podendo conhecer-se por via dedutiva. Perguntar, pois, como seria possível a Deus, nessas condições, prever um ato livre futuro, equivaleria a perguntar como Deus poderia prever neste momento o que por definição é imprevisível. Trata-se de um pseudo-problema, com têrmos contraditórios. Na realidade, o conhecimento divino não está submetido ao curso do tempo, não inclui nem passado, nem presente ou futuro; Deus não conhece "neste momento", porque, sendo eterno, não está contido neste momento temporal; não pode, portanto, "neste momento", indagar o que será o futuro, nem prever seja o que fôr, os atos livres ou os fenômenos naturais. Não tem sentido algum, portanto, inquirir como poderia Deus chegar a conhecer uma decisão humana que ainda está para ser tomada.

O modo divino de conhecer é infinitamente diverso do modo humano: é por uma *presença eterna*, única e simples, que Deus atinge diretamente tudo que o tempo passado, presente e futuro contém, bem como tôda realidade fora do tempo; é *criando* todos os sêres que os atinge, quer dizer, produzindo-os *totalmente* em sua existência e sua atividade, em seus princípios e seus efeitos, e criando-os por um Ato único que é o *Instante absoluto* do ser divino[42].

É do mesmíssimo modo que o *Querer* de Deus dirige-se a todos os sêres, voltando-se perfeitamente para o Ser divino. O Querer divino não pode ir de encontro a nada, pois que produz tudo. Não está submetido ao tempo, já que o

42. Voltaremos a falar ainda de certas dificuldades referentes à atividade e, em particular, à liberdade do Criador.

cria. Deus não aguarda a realização de seus decretos, não hesita; não espera, nem teme nada; não tem movimentos de impaciência, nem tampouco arrependimento: enquanto se referem à ordem temporal, essas expressões, quando muito, podem dizer-se de Deus no sentido figurado.

Para poder empregá-las no sentido próprio, seria preciso primeiramente isolar o elemento espiritual contido na atividade humana que elas designam, e fazê-las significar apenas êste elemento. Dessa forma, aliás, é que falamos da vontade soberana de Deus, de seu amor de benevolência, de sua prudência, de sua justiça, de sua misericórdia, de sua fôrça, de sua generosidade, etc. Com isso, nada mais fazemos que particularizar a infinita riqueza espiritual oculta na vontade e amor inefável do Deus criador, que faz tôdas as coisas participantes de sua perfeição.

Vimos, ao tratar da presença no tempo e no espaço[43], que ela se reduz à "proximidade", a qual implica uma relação estreita entre duas realidades. De fato, na linguagem usual, a palavra presença emprega-se sobretudo com referência a um ser dotado de vida consciente. Uma coisa pode achar-se perto de outra, mas não se costuma dizer que lhe está presente (uma mesa não está presente a uma cadeira); pode, entretanto, estar presente a uma pessoa. Esta presença se liga, assim, à atividade espiritual, procedente da inteligência e do querer; e como todos êsses têrmos são atribuíveis formalmente ao Ato puro, a presença humana pode servir para esclarecer a onipresença de Deus.

Uma vez que a atividade humana, considerada enquanto espiritual, tem por objeto formal o transcendental, que implica o absoluto, encontra-se colocada em um plano que lhe permite transcender tôda oposição relativa (entre outras, a do sujeito e objeto), conhecê-las tais quais são e apreender-lhes o valor. Assimilando realidades pelo conhecimento, o homem não suprime a "alteridade" delas, porque se lhes "opõe" em uma atividade imanente, tornando-as "presentes" e tomando em relação a elas uma atitude pessoal, livre e independente. A presença pròpriamente dita implica esta união de duas realidades distintas na imanência de uma atividade pessoal. Mas, na atividade humana, esta "união de presença" é sempre

43. Cf. pp. 325-326.

imperfeita, porque o homem é um ser particular e material, nunca podendo, como tal, libertar-se inteiramente da relatividade, principalmente da que vem da matéria, ainda quando a transcende. Isso porque seu objeto formal não é o Ser absoluto subsistente, mas sim a idéia transcendental de ser e de bem, que implica formalmente tudo, o relativo e o absoluto, e é uma idéia condicionada pela sensibilidade e, portanto, por condições espaciais e temporais. Essa a razão pela qual as coisas materiais continuam assaz rebeldes à penetração do espírito humano, que não consegue defini-las senão de maneira abstrata: elas permanecem exteriores. O homem chega a penetrar melhor na vida pessoal de seus semelhantes, precisamente enquanto ela contém um elemento espiritual. Os homens podem comunicar-se entre si e comprender-se, porque, tendo sua atividade espiritual o mesmo objeto formal, podem colocar-se no mesmo ponto de vista: suas concepções poderão, assim, encontrar-se e fundir-se em uma mesma verdade; seus corações chegarão a bater em uníssono; numa palavra, suas atividades mais pessoais conseguem compenetrar-se e unir-se intimamente, fundindo-se suas vidas em uma simpatia mútua[44]: "idem velle, idem

---

44. O personalismo de Max SCHELER (1874-1928) realça com insistência o papel da atividade na união das pessoas. A seu ver, a pessoa consiste essencialmente no amor, fonte de tôda atividade espiritual e, principalmente, de tôda apreensão objetiva dos valôres. A pessoa se define como ser atuante: "ein aktvolziehendes Wesen". (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 2.ª ed., Halle a. d. S., 1927, pp. 385, 399). "A pessoa é a concreta, auto-essencial unidade de atos de natureza diversa, que em si (não, portanto, "pros èmas") precede tôdas as diferenças essenciais dos atos. O ser da pessoa "funda" todos os atos especìficamente diversos" (*Ibid.*, pp. 397-398). Só executando-os é que se conhecem os atos da pessoa (ou seja, atos espirituais e objetivos, a distinguir das funções psíquicas que estão essencialmente ligadas ao corpo, como a vista e a audição); não as conhecemos senão como atos, jamais como objetos: "Ein Akt is niemals Gegenstand" (*Ibid.*, p. 402). Donde se segue que não podemos conhecer um ato de outra pessoa senão tomando parte nêle, executando-o também, "com uma execução concomitante, prévia, precedente ou subseqüente". A presença espiritual depende de uma união vital de ordem espiritual. Scheler aplica essas idéias às relações do homem com Deus: não podemos conhecer a Deus como pessoa senão participando da atividade pessoal de Deus, executando seus atos com êle ("mitvollzug", co-execução). Cf. *Vom Ewigen im Menschen*, 3.ª ed., Berlim, 1933, p. 350.

Scheler exagera a separação entre o elemento espiritual e o elemento orgânico no homem. Mas sempre é verdade que a ação humana,

nolle, ea demum firma amicitia est". Trata-se então de uma presença verdadeira, presença *íntima*, profunda, pessoal.

Esta presença, contudo, ainda fica sendo imperfeita, esbarrando em limites intransponíveis. Primeiramente, porque fica ligada à sensibilidade e porque a comunicação não se pode realizar sem o concurso de símbolos: a vida íntima dos outros só nos é acessível pelos intérpretes que são a linguagem e o comportamento físico. Não podemos penetrar diretamente no coração de outrem, e a intervenção da expressão sensível estabelece uma barreira e uma distância. O homem não pode entregar-se completamente; no fundo, permanece solitário. Além disso, um ser particular não pode apreender perfeitamente a individualidade de outro, justamente porque esta comporta um elemento incomunicável, irredutível. Ora, essas barreiras não existem para a Causa criadora, que, por sua inteligência e vontade, capta totalmente a criatura, pois que a produz tôda. O ser e o agir das criaturas são uma participação sempre atual do Ser e Agir de Deus. Logo, a *presença divina* é de uma *intimidade perfeita*, penetrando e envolvendo o ser particular, com sua benevolência e seu amor, na mais estreita e fecunda união que se possa conceber.

---

enquanto é espiritual, transcende o tempo e o espaço, e que os atos pelos quais o homem entra em comunicação com seu próximo oferecem êsse mesmo caráter espiritual (o que permite uma união "íntima"). Por outra parte, a atividade espiritual finita tem uma semelhança formal com a atividade divina, de maneira que a presença humana, considerada sob seu aspecto espiritual, apresenta uma analogia pròpriamente dita com a presença criadora de Deus.

Seria interessante cotejar com certas concepções personalistas de Max Scheler estas idéias de Louis LAVELLE: "Não sendo o ato uma coisa, dêle não se pode formar nenhuma representação, ainda que inadequada. Êle só tem realidade para aquêle que o exerce e que, exercendo-o, o possui imediatamente, como possui imediatamente o ser que o ato lhe dá. O conhecimento do ato não se distingue de sua execução. O mundo cessa então de ser para nós um espetáculo, e torna-se uma operação na qual colaboramos. Portanto, apelar-se-á para a experiência interior a fim de julgar se esta operação é real ou ilusória. Mas não podemos julgá-la sem tentar fazê-la. Assim, tôda indagação metafísica deixa de ser uma interpretação racional da realidade, para tornar-se uma participação consentida na obra da criação". Louis LAVELLE, "De l'insertion du moi dans l'Être par la distinction de l'opération et de la donnée", em *Tijdschrift voor philosophie*, III, 1941, pp. 715-716.

§ III. — O DUALISMO METAFÍSICO DA CRIATURA E DO CRIADOR

SUMÁRIO — 1. Os sêres finitos e o Ser infinito. — 2. A causalidade finita e o Ato criador. — 3. A liberdade das criaturas e a Soberania divina.

A doutrina da causalidade absoluta e criadora deu ensejo a muita controvérsia, mormente no que respeita à atividade livre. Parece haver uma real dificuldade em conciliar a liberdade do homem e a soberania absoluta de um Deus criador. Com uma reflexão mais atenta, vê-se que esta questão supõe uma outra, de ordem mais geral: como se poderá admitir qualquer espécie de eficácia da parte das criaturas se a Causa divina, necessàriamente, tem que ser concebida como uma causa absoluta, produtora de tudo o que é? Mas, para se resolver esta segunda questão, será preciso alargar ainda mais o debate, porque a atividade pertence ao ser, "agere sequitur esse": se Deus é o Ser infinito, não é Êle todo o ser? Como então admitirmos que alguma coisa possa ser, sem ser Deus?

1. Existem sêres particulares, finitos: é um fato atestado pela experiência de cada um. Êles não se explicam senão pelo Ser infinito, que os cria: esta conclusão se impõe a todo aquêle que observe não se imporem os sêres particulares senão por sua participação no valor de ser. Mas como compreender que êste dualismo do finito e do Infinito não seja contraditório?

Indubitàvelmente, seria um contra-senso pretender completar a perfeição infinita por meio de um valor finito. Essa a razão pela qual o monismo metafísico é uma teoria inaceitável, pois o monismo considera tôda realidade finita (que, entretanto, é ativa e se enriquece) como uma parte integrante e constitutiva do único Ser que pode existir por si próprio. Se, ao invés disso, pudermos mostrar, de um lado, que o finito se distingue realmente do Infinito, e, de outro lado, que não se pode adicionar um ao outro, a contradição desaparece, porque não se trata mais de aumentar a infinita perfeição acrescentando-lhe outra coisa.

Ora, é isso precisamente o que a doutrina da participação permite fazer.

Os sêres finitos são entes particulares, tendo cada um sua individualidade. Esta é incomunicável: a individualidade de um não sòmente se distingue da do outro, mas opõe-se a ela, desde que a perfeição de uma não contém de forma alguma a do outro[45], sendo uma exterior à outra. Por conseguinte, para se obter a perfeição total dos sêres particulares, torna-se necessário tomá-los todos juntos, adicioná-los uns aos outros, somando-os.

Todos êsses sêres, porém, tomando-se cada um em sua realidade integral, não são mais que uma participação da perfeição do Ser infinito, que os cria, o que vale dizer que não possuem absolutamente nada que não seja o efeito da atividade desta Causa absoluta. A incomunicável individualidade dos entes particulares não contém, pois, nada que não seja "contido virtualmente" nesta "Causa" infinita. Em relação à Causa "total", êles não apresentam nenhuma perfeição "nova". Conseqüentemente, em nenhum sentido se poderá dizer que, se "ajuntarmos" a perfeição das criaturas à de sua Causa infinita, obteremos uma "soma" de perfeição superior à da perfeição divina, porque semelhante "adição" seria uma operação absurda.

Graças à participação, existem vários sêres, *dantur plura entia*, mas a perfeição total do valor de ser nem por isso se encontra aumentada, *non datur plus entis*, porque, com necessidade absoluta, ela está realizada integralmente na fonte única dos sêres, a saber, no Ser infinito[46]. Contudo, não há nenhuma identidade real entre as perfeições finitas e a perfeição infinita: não é a soma das primeiras que constitui esta; os sêres finitos não são nem modos, nem "partes" do Ser infinito, mas participações, tendo "parte" na perfeição dêste, e é por isso que devem distinguir-se dêle. A perfeição dos sêres finitos, que se acha virtualmente na Causa criadora,

---

45. É essa a razão pela qual, pròpriamente falando, não está no poder de um ser particular produzir um outro ser subsistente. Só Deus pode fazê-lo. Dir-se-á, pois, que o homem, que é um ser subsistente graças a sua alma espiritual, é, por isso mesmo, criado por Deus. A atividade do ser finito restringe-se a transformar o que existe.

46. "Sicut enim pars connumerata non est aliquid magis quam totum quia ipsa pars in toto includitur, ita etiam quodcumque bonum connumeratum Deo non facit aliquod augmentum bonitatis, quia non est bonum nisi per hoc quod participat bonitatem divinam". S. TOMÁS DE AQUINO, *In I Ethic.*, lect. 9.

ali está realizada de maneira "eminente", a saber, infinitamente transcendente, enquanto as criaturas só a possuem conforme o modo "limitado" de sua natureza [47].

Por conseqüência, não há contradição alguma na doutrina do dualismo do Infinito e do finito, pelo menos se concebermos os sêres particulares como participações na ordem do ser, isto é, desde que os consideramos como *criaturas*, efeitos de uma Causa total e absoluta.

2. O problema da conciliação da atividade finita com a causalidade criadora resolve-se da mesma maneira.

A criação, causalidade total, não suprime de forma alguma a atividade dos sêres particulares, como o pretende o ocasionalismo; ao contrário, suscita-a ao fazer êsses sêres "participarem" da perfeição infinitamente ativa do Criador.

Não se deve confundir a relação que une uma causa finita a uma outra também finita, e a relação que precisa existir entre uma causa finita e a Causa infinita. Os sêres finitos distinguem-se e opõem-se, o mesmo se dando com suas operações; cada uma destas traz a marca incomunicável do ser particular, ou seja, do suposto que a faz (*actiones sunt suppositorum*), e por isso o efeito produzido depende delas a tal ponto que não pode provir de nenhuma outra causa particular. As atividades dos diversos sêres finitos coordenam-se, portanto, acrescentam-se umas às outras, e seus efeitos se adicionam para dar o resultado total [48]. Ora, Deus, que

---

47. Uma comparação pode servir para ilustrar esta idéia. Os alunos aprendem teoremas ensinados pelo professor: a ciência que o mestre já possuía não fica aumentada por isso, *non datur plus scientiae*, mas é participada por um maior número de pessoas, *dantur plures scientes*. Ao contrário, se alguém descobre um nôvo teorema, fará avançar a ciência.

A comparação, porém, claudica, porque cada homem é uma pessoa distinta das outras, com um modo de pensar pessoal e incomunicável, de sorte que tôda comunicação da ciência suscita cada vez um valor pessoal verdadeiramente nôvo, que não existia antes. A Causa criadora, pelo contrário, é uma causa total e adequada, não havendo *nada* na criatura, nem mesmo sua individualidade, que não provenha do Criador e não se encontre já nêle de um modo virtual e eminente.

48. Mostramos acima que esta *coordenação* se mantém até no caso de uma hierarquia de causas particulares: não há jamais uma subordinação pura e total de uma causa *finita* a uma outra causa *finita*. Cf. pp. 287 e seg.

não é um ser particular, mas a fonte do ser e o princípio absoluto de tôda participação, não pode ser enfileirado na série dos agentes particulares: transcende-os; não está ligado pela atividade dêles, pois que é sua causa criadora. Caíríamos em dificuldades insolúveis se cometêssemos o êrro de "profanar" a causalidade divina, rebaixando-a ao nível das criaturas: é um absurdo reduzir o Absoluto ao relativo, a Fonte da ordem real a um dos elementos desta ordem, a Perfeição transcendente a algum têrmo que dela participa.

Logo, tôda causa finita tem de ser considerada de dois modos: por um lado, nas relações que a prendem de uma forma particular às outras causas "segundas", e, por outro lado, na relação de subordinação total que a une, juntamente com tôdas as outras causas, à Causa criadora ou "primeira" [49]. Se é verdade que a atividade de cada causa particular se "acrescenta" à dos outros sêres para constituir tôda a ordem da causalidade segunda, é também certo que ela não vem, rigorosamente falando, ajuntar-se à Atividade criadora: não poderia aumentar nada da perfeição absoluta do Criador, adicionando-lhe algo que proviesse ùnicamente dela, pois não possui nenhuma atividade que não seja uma participação na Perfeição divina criadora [50] e não seja, portanto, já contida eminentemente nesta Causa absoluta.

3. De maneira análoga se resolverá o problema da liberdade humana e da soberania divina.

Tôda pessoa finita tem o domínio de sua atividade livre, sendo impossível que a razão de suas decisões autônomas se ache em uma outra pessoa particular: sua independência, sob êste aspecto, é completa. As pessoas finitas podem conjugar seus esforços, "concorrer" para um mesmo fim: suas operações se coordenam, mas a operação livre de uma não pode ser obra da decisão de outra, ficando excluída neste ponto tôda subordinação.

Pecaria, entretanto, por antropomorfismo, quem justapusesse dessa forma a operação livre do homem e a atividade

---

49. Já insistimos nessa distinção ao desenvolvermos a prova da existência de Deus, mostrando que é inútil apelar para uma série finita ou infinita de "causas segundas" com o fim de dar uma explicação metafísica do ser particular. Cf. pp. 300 e seg.

50. "Nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam". S. TOMÁS, *Quodlibetum* XII, q. 5, a. 5.

soberanamente independente de Deus no intuito de fazê-las concorrer para um mesmo fim. Seria um êrro distinguir em um efeito real a parte que proviesse de Deus sem poder vir do homem, e a que procedesse do homem sem poder vir de Deus; porque não há nenhuma realidade que não seja, em seu todo e em cada uma de suas partes, efeito da criação divina, pois não existe nenhuma que não participe do ser. A operação livre do homem não é, portanto, uma atividade ontològicamente independente de Deus, destinada a completar a obra divina: a Causa divina nunca é uma causa parcial, pois que é a Causa absoluta. Tôda causalidade livre de um ser particular está *totalmente subordinada a Deus*, como o está tudo o que é real.

Esta subordinação, portanto, não pode ser concebida conforme o modêlo da subordinação da causalidade instrumental. Uma causa principal dirige o instrumento imprimindo-lhe uma "premoção", uma "virtude instrumental", que se acrescenta à eficácia própria do instrumento: logo, a causa principal e a secundária são duas causas parciais cujas fôrças se "coordenam" em uma ordem de "subordinação"; cada uma delas faz o que outra não faz, mas uma domina a outra e dirige-a [51]. Só Deus é a Causa absoluta, que não admite coordenação alguma com causas particulares, mas que as domina a tôdas integralmente; em face da Causa criadora não há senão a *pura subordinação*. Ora, esta relação única de total dependência, longe de suprimir o ser e a atividade das causas particulares, põe-nas na realidade, pois outra coisa não é senão a relação pela qual participam do Ser criador; e da mesma forma, essa relação de dependência total das pessoas criadas não sòmente não suprime nada de sua liberdade, mas a constitui realmente, porque não é outra coisa senão a real participação na soberana independência do Criador.

A partir do século XVI, as controvérsias entre bañezianistas e molinistas, acêrca da Providência divina e o livre arbítrio do homem, desenvolveram-se, por assim dizer, sem interrupção, em tom que chegou a ser por vêzes agressivo.

Em seu *Comentário à primeira parte da Suma Teológica de S. Tomás* (1584), Domingos Bañez, O. P., esforçou-se por provar que o ato livre do homem só se pode realizar sob a influência de uma "premoção física" de Deus, isto é, sob a

51. Cf. pp. 289-290

influência de uma ação divina exercida diretamente sôbre a vontade humana, movendo-a para um ato determinado. Essa premoção para um ato determinado significa, não há dúvida, uma predeterminação dêsse ato pela ação divina; entretanto, conforme BAÑEZ, a liberdade humana não ficaria suprimida, porque a Onipotência de Deus dá, ao mesmo tempo, o modo de origem de tal ato, a saber, o modo livre.

A doutrina bañeziana permite compreender como Deus possui um conhecimento dos atos livres da criatura: êste conhecimento se funda no decreto predeterminante de Deus, que suscita todos os nossos atos. De outro lado, e apesar de tôdas as explicações apresentadas pelos bañezianistas, os adversários dessa doutrina sempre pretenderam que ela vai dar lògicamente na negação da liberdade humana.

Em 1958, LUÍS MOLINA, S. J., publicou uma parte de um comentário sôbre a primeira parte da *Suma teológica* de S. Tomás, com o título: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina providentia, praedestinatione et reprobatione.* Aí rejeita a teoria da premoção física para substituí-la pela tese do "concurso divino".

Os molinistas não estão de acôrdo acêrca da natureza dêsse "concurso". SUÁREZ admite um "concurso divino simultâneo" (*concursus simultaneus*), que se produziria ao mesmo tempo que o ato da vontade humana: a êste a ação divina daria o "ser", ao passo que o homem livre determinaria a "talidade". Outros, entre os quais S. BELLARMINO, S. J., e L. BILLOT, S. J., preferem admitir uma "concurso prévio" (*concursus praevius*), porque, em si, a ação divina é preliminarmente exigida para que a criatura possa passar ao ato; entretanto, êsse concurso prévio não se poderia conceber como predeterminante, visto que tôda predeterminação implica uma moção "ad unum", para tal ato determinado, excluindo assim a livre escolha dêsse ato.

Para explicar como conhece Deus os atos livres do homem, os molinistas distinguem a "ciência de simples inteligência", que tem por objeto o conjunto das realidades possíveis que de qualquer forma poderiam imitar a perfeição divina, a "ciência de visão", cujo objeto seriam tôdas as realidades existentes, e a "ciência média", pela qual se conheceria os futuríveis ou futuros condicionais.

Os adversários do molinismo acusam essa teoria de sacrificar a soberania absoluta de Deus em proveito da liberdade humana.

Para emitir-se um juízo sôbre essas diferentes opiniões, não se deve perder de vista esta inegável conclusão metafísica: Deus, o Ser infinito, é a Causa absoluta.

O conhecimento divino, que se identifica com o Ato puro e absoluto, não pode fundar-se em outra coisa que não o Ser divino: o que é possível mas não existe, Deus o conhece como uma participação possível no valor de ser, com base no Ser infinito; o que existe realmente, Deus o conhece como uma participação real no valor de ser, com base no Agir criador.

A atividade criadora é absoluta e envolve tudo em sua ação. Não resta dúvida que, por participar do valor de ser, todo ser particular subsiste em si mesmo e é ativo, sendo tôda pessoa finita senhora de seus atos. Mas êste ser é uma criatura, e não contém nada mais que realidade "criada", o que significa que sua subsistência e sua atividade apenas se mantêm pela relação de dependência "total" que as prende ao Ato criador.

Em nenhum ser finito será possível distinguir dois domínios, um dos quais fôsse inteiramente submetido ao Criador, ao passo que o outro o fôsse menos ou não o fôsse de todo: o integralmente finito é integralmente relativo ao Absoluto. Assim também é impossível distinguir em Deus a potência que atingiria certa realidade de um modo soberano e o poder que só atingisse uma outra realidade de maneira completamente relativa: porque se o relativo é "absolutamente relativo" por se apoiar no Absoluto, não se pode dizer em nenhum sentido que o Ser absoluto possa ser "relativamente absoluto". A causa absoluta só pode ser absolutamente independente. Assim sendo, o Infinito e o finito não constituem dois domínios limítrofes, nem no tempo, nem no espaço, nem no conhecimento, nem na causalidade. Pròpriamente falando, o Infinito não está "ao lado" do finito. A infinidade de Deus põe, por certo, limites às criaturas, que participam de sua perfeição sem nunca poder igualá-la; ao inverso, porém, a realidade ativa das criaturas é incapaz de fixar o menor limite que seja para a perfeição divina. Assim, pois, o Criador e a criatura não têm fronteira comum em que pudessem se encontrar, de certo modo, no mesmo plano; porque a criatura permanece sempre totalmente dependente

de Deus, não podendo, portanto, em nada limitar o poder divino. O primado do Absoluto sôbre o finito é incondicional; a soberania do Infinito sôbre o finito não conhece limites. E esta subordinação radical, longe de prejudicar a subsistência, a atividade e a autonomia dos sêres, é, pelo contrário, a única garantia da ação livre, pois que a *relação de pura dependência* é idênticamente a da *participação efetiva na perfeição infinita e na independência absoluta do Deus ativo e criador.*

Jamais seremos capazes de compreender plenamente o modo divino da criação, porque não é dado à natureza criada gozar de uma visão direta do Ato divino. Não é senão de uma maneira humana, finita e imperfeita que conseguimos, a duras penas, alcançar o Infinito; nem pode ser de outra forma, pois a perfeição absoluta de Deus ultrapassa infinitamente os limites de nossas faculdades cognitivas. Mas esta imperfeição não nos escapa, e temos consciência de nossos limites; por isso mesmo, podemos esforçar-nos por evitar erros, particularmente os que uma concepção antropomórfica de Deus nos faria cometer. É isso que testifica a nobreza do espírito, porque esta atitude, ao mesmo tempo firme e modesta, fundamenta-se num conhecimento verdadeiro do Ser infinito e em uma compreensão exata das relações fundamentais que unem o homem a Deus.

CONCLUSÃO

SUMÁRIO — 1. O problema: a *participação* no plano do ser; exprime-se pela *analogia* da idéia de ser. — 2. A solução: a *estrutura interna* de cada ser particular e a *dependência incondicional* de todos para com o Ser absoluto, fonte infinita de tôda participação e único princípio da ordem ontológica.

1. A metafísica geral tem como objeto a explicação fundamental de tôdas as coisas, consideradas em seu conjunto. Tal estudo deve apoiar-se, de começo, em uma *idéia transcendental*, ou seja, em um conhecimento cujo conteúdo é, a um tempo, universal e concreto: êsse conteúdo deve ser *universal* (porque a experiência humana, forçosamente limitada, não poderia jamais estender-se a tudo que existe), mas apesar disso, precisa visar formalmente o *concreto*, sob pena de negligenciar a individualidade e a existência das coisas, não atingindo a realidade na plenitude de sua riqueza.

A *idéia de ser* corresponde perfeitamente a essas condições; surge no espírito à menor experiência, e é transcendental, no sentido que acabamos de definir. Por ela apreendemos o valor absoluto contido em nossa própria existência, bem como na dos objetos presentes, e, ao mesmo tempo, vemos que êsse valor de ser, em virtude de seu caráter absoluto, deve envolver e penetrar tôdas as coisas. Daí têrmos o direito de atribuir o ser a todo sujeito e fazê-lo formalmente.

A metafísica geral não pode, pois, consistir em um estudo das essências abstratas, em um "essencialismo", porque o abstrato nunca explicará plenamente o concreto. Sofrendo a influência da filosofia platônica das idéias, a Antigüidade e a Idade Média cederam demais à abstração neste terreno[1]; a filosofia moderna, por sua vez, não conseguiu desfazer-se dêsse pêso; e, ainda em nossa época, vários sistemas idealistas

1. Cf., por exemplo, o que dissemos acêrca do problema dos possíveis, p. 93.

forcejaram em vão por "reconstruir" o real partindo de princípios abstratos, estabelecidos pela razão.

Sob certos aspectos, o existencialismo atual é uma reação enérgica contra essa filosofia das essências ou dos valôres abstratos. Quer partir da realidade existente e permanecer sempre em contato íntimo com o concreto, graças à consciência que todo homem possui de sua própria realidade, de sua vida e de suas ações. A reação, porém, mostra-se em geral insuficiente. Os existencialistas fazem, sem dúvida, descrições fenomenológicas da realidade vivida que não deixam de ter interêsse; entretanto, suas observações parecem referir-se exclusivamente ao eu consciente, a tal ponto que somos levados a perguntar como seria possível tirar conclusões que digam respeito à realidade tomada em seu conjunto. E, de fato, certos existencialistas recusam fazê-lo, restringindo-se a determinar as "situações" típicas de nossa existência vivida [2]. Outros, ao contrário, trabalham na construção de uma metafísica, mas não se vê claramente por que meios passam da existência do homem à existência em geral [3].

Enquanto que a metafísica das essências esquece a existência concreta para encerrar-se nas essências universais, o existencialismo, arriscando-se a deixar escapar o universal, apega-se ao concreto.

Errôneamente considera o "essencialismo" só as essências em si mesmas, como se fôssem cada uma um todo acabado, fechado; porque, enquanto essências reais, individuais e concretas, elas são integralmente "modos de ser", realidades incompletas, abertas, relativas a um além, a saber, o ser. Não se pode dizer, sem mais, que são idênticas ao ser, pois não são mais que modos concretos dêle; mas, precisamente por êsse motivo, não se podem compreender senão pelo ser, ao

2. É o caso da *Existenzphilosophie* de Karl JASPERS.

3. Martin HEIDEGGER opõe sua filosofia *existenzial* à filosofia *existentiell* de K. Jaspers, para afirmar suas pretensões à metafísica. Um aprofundado exame crítico de sua filosofia foi feito por Alph. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Lovaina, 1942, pp. 295 e seg., 307 e seg. Na França, R. LE SENNE (cf. acima pp. 152 e 242) e GABR. MARCEL (cf. p. 242) admitem o absoluto como valor fundamental, o que abre o caminho para a metafísica. Em compensação não se vê como J.-P. SARTRE poderia fundar legìtimamente uma filosofia do ser em geral nos dados existenciais que não apresentam senão o puro contingente (cf. p. 59).

qual se referem e de que, enquanto essências *concretas*, não podem ser separadas, ainda que só pela razão.

Por seu turno, o existencialismo, com todo acêrto, fixa a atenção sôbre o eu concreto e existente, esquecendo-se, porém, em geral, de sublinhar que o eu implica, por sua vez, um modo de ser não identificável simplesmente com o próprio ser. Assim como a metafísica das essências peca por se fechar nos modos abstratos, o existencialismo inclina-se a encerrar-se no modo concreto do eu. Deixa, assim, de levar em conta a relatividade essencial dêsse modo de ser particular, e, metido nesse beco sem saída, vê-se impossibilitado de lançar as bases de uma filosofia da existência como tal, que fôsse aplicável tanto ao não-eu como ao eu.

Há, portanto, uma distinção que os dados reais nos impõem desde o início, e que não devemos jamais esquecer: a do *valor* de ser e dos *modos* de ser. Êste valor é único e absoluto, ao passo que os modos são múltiplos e relativos uns aos outros. Distinção, mas não separação: os modos perdem todo sentido fora do valor, e o valor só se manifesta nos modos. Ora, a experiência atesta que os modos de ser se opõem de maneira profunda, a tal ponto que se tornam incomunicáveis: existem sêres múltiplos, subsistentes em seu ser, autônomos e independentes uns dos outros em seu agir. O *ser*, valor absoluto e único, abrange uma ordem dos *sêres*.

Êstes sêres não podem ter consistência alguma fora do valor de ser absoluto: nêle todos estão reunidos. Por conseguinte, é de um modo exaustivo que tôda a realidade dêles se acha marcada pela *relatividade* e que todos se agrupam para constituir a ordem única dos sêres. HEGEL insistiu nesse ponto fundamental, julgando dever concluir que os sêres estão fixos no conjunto como partes em um todo[4]. Errou, porém, porque, se é verdade que todos os sêres se ligam radicalmente à ordem que os contém por inteiro, é também verdade que cada um dêles é *subsistente*. A autonomia de nosso agir impõe-se a nós tanto quanto o valor de ser absoluto: não se pode repudiar nem a primeira nem o segundo. Não se resolve um problema com deixar de lado metade dos dados. Diremos, portanto, que cada ser é um todo e não uma "parte", pois que todos êles são subsistentes, mas que, não obstante isso, "participam" também todos do valor de ser, visto que êste

4. Cf. p. 78.

valor é absoluto e, conseqüentemente, único. Todo ser "é", e é verdadeiramente êle que é; mas realiza o valor de ser de um modo particular, bem distinto de outros; existe de um modo que lhe é próprio, na medida de sua "essência" ou natureza individual.

O todo das coisas não provém de um arranjo de "partes". É um conjunto englobando "participações" autônomas. A ordem ontológica é uma *ordem de participação.*

Se a idéia de ser significa o valor absoluto [5], tem de ser *analógica.* Por um lado, êsse valor de ser é participável de muitas maneiras, porque há numerosos sêres subsistentes; por outro, sendo absoluto, não se pode opor a nenhum têrmo exterior, nem, portanto, distinguir-se dêle de forma alguma, devendo, portanto, incluir tudo, o que equivale a dizer que o valor de ser contém em si mesmo seus próprios modos.

Impossível, desde logo, abstrair o ser de seus modos para formar uma noção unívoca, como o pretendeu fazer a escola escotista [6], porque isso seria relegar os modos ao não-ser. Igualmente errado seria querer reduzir o valor de ser a seus diferentes modos particulares, tomando a palavra "ser" como um têrmo unívoco, porque tal tese colidiria com a unidade fundamental de valor de ser. Mais ainda. Não basta apelar para a analogia de atribuição, como o fêz ARISTÓTELES [7], para explicar o agrupamento dos modos de ser em uma síntese única, porque, por si só, esta analogia não se pode referir senão a uma ordem que afeta os sêres subsistentes sem penetrar até a sua realidade fundamental. Em suma, é preciso lembrarmo-nos sempre de que a ordem do ser se estende a tôdas as coisas, atingindo-as inteiramente, até em sua atividade mais autônoma e em sua natureza mais íntima. E como a perfeição de ser, dado o seu valor absoluto, nunca pode abstrair de coisa alguma, por estender-se necessàriamente a tudo, forçoso será admitir-se que a idéia de ser, que significa

5. Dissemos acima (pp. 24-26, 90-91, 105) que o vocábulo "ser" não se emprega sempre no mesmo sentido. Aqui atribuímos-lhe um significado metafísico. A história da filosofia mostra que êsse sentido só progressivamente se foi apurando, graças sobretudo ao neoplatonismo e a Tomás de Aquino, e que muitos são os filósofos, antigos e modernos, que não notaram sua excepcional importância. Cf. pp. 55 e seg., 118 e seg.

6. Cf. pp. 47 e seg.

7. Cf. pp. 53-54.

formalmente esta perfeição, envolve tudo em seu conteúdo; por conseguinte, terá que ser atribuída aos sêres particulares de uma maneira proporcional, a saber, em proporção com o modo de ser individual dêsses sêres, levando em conta seu grau de participação no ser. A analogia da idéia de ser é uma *analogia de proporcionalidade*, porque a ordem do ser se funda totalmente na participação dos sêres subsistentes no valor absoluto de ser.

Tôda a atividade intelectual depende da intelecção do ser, valor absoluto: é êsse o objeto formal da inteligência. As noções e os juízos nunca adquirem um sentido senão à luz do ser. Êste constitui um fundamento inabalável: quem apreende o valor absoluto não pode, por isso mesmo, nem conceber dúvidas, nem enganar-se. Partindo daí, tem-se o direito de estender as investigações a tudo o que cai sob a jurisdição do ser, isto é, a tudo, sem exceção. Inegàvelmente, a inteligência humana, limitada e fraca, não está em condições de pôr e resolver tôdas as questões. Sentimo-nos incapazes de dar a definição da maioria dos sêres particulares, bem como estabelecer a natureza exata de sua atividade e de suas relações. Contudo, somos levados a pôr certas questões que dizem respeito ao todo, porque precisamente apreendemos os sêres por seu valor absoluto de ser, isto é, pelo princípio de unidade em que tudo se resume integralmente; logo, atingimo-los também em suas essências concretas e individuais, precisamente enquanto essas essências são, totalmente e com tôda necessidade, *modos de ser* particulares. É êsse conhecimento transcendental que funda a legitimidade da metafísica.

A apreensão do ser coloca-nos imediatamente diante dêste problema: como explicar a participação no plano do absoluto? Isto significa, primeiro: como conceber a realidade de um ser particular, que é, na verdade, pois que subsiste, embora não sendo *absolutamente*, pois que é um indivíduo entre muitos outros? E em segundo lugar, como conceber a *unidade absoluta* do ser, uma vez que o valor de ser se encontra verdadeiramente repartido entre sêres *múltiplos, relativos* uns aos outros? Em resumo, a questão é saber como o "absoluto", que implica a unicidade, pode achar-se em uma "ordem", que contém uma multiplicidade. Como explicar a participação do ser? Como fundar a analogia da idéia transcendental de ser? Eis o problema metafísico por excelência: o do um e do múltiplo no plano do absoluto.

2. O ser particular não se pode conceber como uma realidade simples. É intrìnsecamente composto, *estruturado.*

Evidentemente deve êle conter sua *essência,* seu modo de ser individual, a medida de sua participação do valor de ser. Mas, como opera de um modo autônomo e, portanto, é subsistente, ou seja, distinto dos outros na existência, necessário será também que contenha, na realidade de que é constituído, seu *esse proprium,* a razão intrínseca de sua existência. O ser particular consta dessa conjunção de dois princípios reais, o do modo de ser, raiz da individualidade, e o do ser, raiz da subsistência, da supositalidade. Precisamos de um e outro para pensar, sem contradição, que existe um ser por participação, um "ser" "particular". Os dois princípios não poderiam, de forma alguma, basear-se numa realidade simples, porque nesse caso desapareceria a participação; não poderiam tampouco separar-se, pois deixariam, por isso mesmo, de participar do ser, e se veriam aniquilados. Os dois princípios referem-se integralmente um ao outro; são relações transcendentais, e sua correlação forma a estrutura que constitui o ser particular.

Esta composição de essência e existência produz uma outra, no plano do agir, na linha da essência ou qüididade concreta. Com efeito, a perfeição de um ser mede-se pela plenitude de sua subsistência. O ser particular, que subsiste segundo o modo e nos limites de sua essência individual, tende a conquistar-se a si próprio, a desenvolver uma atividade autônoma, a levar uma existência pessoal, em conformidade com as exigências de sua natureza. O ideal seria, pois, possuir-se plenamente na clareza de uma consciência perfeita. Mas, para dar-se claramente conta de sua natureza, o ser particular precisa situar-se com exatidão na ordem dos sêres. Para isso, tem que abranger com o olhar o conjunto da realidade, no intuito de determinar sua própria atitude de acôrdo com a lei do ser, que rege a ordem universal. O ser particular deve, pois, assimilar, na ordem intencional, os outros sêres, por uma atividade imanente, pessoal, e adaptar-se a êles. Êste trabalho de enriquecimento implica um devir, que, porém, nada muda da determinação fundamental do ser subsistente. Pelo contrário, com essas operações, o ser visa só afirmar-se plenamente e firmar-se sempre mais, ao explicitar, em tôda a medida de seus recursos, as imensas riquezas de perfeição que a participação real no valor absoluto implica.

Donde se segue que, na linha do modo de participação ontológica, isto é, na da qüididade ou essência, precisa-se distinguir a razão real da identidade individual do ser particular e a razão real da evolução que vem perfazê-lo: *princípio de substancialidade* e *princípio de determinação acidental*, formando uma correlação, cujos têrmos se definem adequadamente por sua mútua referência.

O desenvolvimento ativo de um ser particular é um processo complicado, que resulta da ação de diversas faculdades, devendo definir-se cada uma por seu objeto formal. Nesta "ordem" acidental as correlações vão sempre se multiplicando, tanto mais que, no decurso de suas operações, o ser particular adquire sem cessar novas determinações, transitórias ou permanentes.

O problema da perfeição põe-se igualmente no plano da essência, da perfeição qüiditativa. De fato, no mundo material, como o atesta a experiência, cada perfeição qüiditativa se reencontra em numerosos indivíduos. Isso nos permite formar conceitos específicos, abstratos e absolutamente unívocos, dessas perfeições. Qual é o fundamento metafísico exigido para explicar essa ordem específica, ou seja, para conciliar o um e o múltiplo no plano da espécie?

O exame dessa questão leva-nos a admitir a *composição hilemórfica* da substância dos sêres materiais: seu modo de ser material consiste na correlação de um princípio de determinação específica e de um princípio de individuação. A esta estrutura qüiditativa profunda corresponde, no desenvolvimento acidental dos mesmos sêres, a correlação de um princípio de *qualidade* e outro de *quantidade*, razões reais imediatas da mistura de atividade e passividade que caracteriza a matéria. Tais estruturas denotam um enfraquecimento da atividade espontânea, uma diminuição da subsistência: na medida em que uma realidade é material, tem necessidade de sofrer a ação dos outros para passar à ação; precisa apoiar-se efetivamente nas coisas circundantes para persistir e agir.

A estrutura intrínseca dos sêres particulares constitui o fundamento metafísico de sua inclusão em uma ordem real: a relatividade interna se reflete na relatividade externa. Quanto mais descemos na escala dos sêres, mais se complica sua estrutura; na mesma medida, tornam-se mais dependentes dos outros, e sua autonomia se reduz proporcionalmente.

Nenhum ser particular, por mais perfeito que seja, goza de uma independência absoluta, porque está sempre contido na ordem dos sêres. É por isso que necessàriamente se descobre uma estrutura fundamental em tôda realidade que existe apenas por participação — a correlação entre a *existência* e o *modo de ser* — e essa estrutura implica sempre, dentro do próprio modo de ser, uma correlação subsidiária, a saber, a do *modo substancial* e das *modificações acidentais* dêsse modo, porque todo ser particular tende à perfeição por um devir que o determina intrìnsecamente. Na realidade material, a estrutura básica se complica com a composição hilemórfica da substância e, conseqüentemente, com uma composição paralela das modificações acidentais.

Os diversos elementos desta doutrina foram sempre objeto de numerosas controvérsias. Mas foi sobretudo desde a época moderna que se tornou alvo de constantes ataques. Isso porque muitíssimas vêzes é apresentada de um modo que parece comprometer a unidade radical do ser subsistente. Porém, quando se faz da estrutura dos sêres um conjunto de *correlações* cujos têrmos se correspondem como *ato* e *potência*, ou seja, como *relações transcendentais*, tal estrutura, ao invés de atentar contra essa unidade, estabelece-a sòlidamente, porque a união dos têrmos nela se realiza necessàriamente e por si, sem que seja necessário recorrer a um meio extrínseco para realizá-la.

Esta doutrina não resolve o problema metafísico, mas define claramente seus têrmos e prenuncia a solução.

O ser particular é um suposto, uma realidade subsistente, no sentido preciso de possuir como própria sua existência; porque é em sua própria estrutura, e não alhures, que se encontra o princípio real desta existência; o suposto dispõe de um *esse proprium*. Entretanto, êle não é senão um ser particular entre outros; está contido em uma ordem mais ampla que êle, por fôrça de um *modo de ser* que, por sua vez, também pertence à estrutura interna do suposto e o individualiza totalmente. Logo, é por sua estrutura total, inclusive o princípio real de ser, que pertence à ordem dos sêres e se refere a êles. Portanto, não é possível que contenha em si mesmo seu fundamento absoluto, pois que *tudo* o que contém está afetado pela relatividade: o ser particular mostra-se *totalmente* incapaz de fornecer a razão adequada de sua realidade, do valor absoluto de ser que êle manifesta.

Por uma parte, portanto, um ser particular, por mais autônomo que seja, não se pode explicar por si mesmo, porque está todo compenetrado de relatividade. Mas, por outro lado, os sêres particulares todos juntos não conseguem tampouco dar a razão suficiente do que é, porque êstes sêres, embora radicalmente relativos uns aos outros, não deixam de ser supostos verdadeiramente subsistentes, e não é possível que a pluralidade, considerada precisamente como tal, constitua o princípio supremo de unidade. Ora, o fundamento absoluto dos sêres existe, pois que êstes sêres existem e mostram uma solidez a tôda prova. Se tal fundamento não pode, de forma alguma, identificar-se com os sêres particulares, tem que ser inteiramente distinto dêles, sem por isso deixar de ser perfeitamente real. Existe, portanto, um Ser absoluto, razão total dos sêres. Êstes dependem dêle da forma mais completa, — são "criados por êle — ao passo que êsse Ser é totalmente independente dêles: é a Causa "absoluta" de tudo.

Devemos ter o maior cuidado em não comprometer o caráter absoluto desta Causa. Por isso, não podemos considerar os sêres particulares como "modos" do Ser absoluto, o que seria atribuir-lhe uma relatividade intrínseca, não podendo ela nesse caso ser o fundamento do real.

Desde que se respeita integralmente o caráter absoluto da Causa criadora, tudo se explica. Os sêres particulares são verdadeiramente independentes uns dos outros enquanto são autônomos em seu agir, e nessa mesma medida são subsistentes; por outro lado, são totalmente dependentes de sua Causa criadora, não podendo, portanto, identificar-se com esta causa, de forma que essa total dependência supõe também, por sua vez, a subsistência dos sêres particulares; assim, pois, ao invés de prejudicar a autonomia das criaturas, a atividade criadora da Causa absoluta é a sua garantia. Os sêres particulares constituem necessàriamente uma ordem: são subsistentes e, entretanto, é de um modo exaustivo que são relativos uns aos outros. Isso se explica desde que se admita que êsses sêres são "criados", porque, por um lado, a criatura deve distinguir-se realmente de sua Causa absoluta, de modo a constituir um ser completo, e, por outro lado, a atividade da Causa absoluta não pode encontrar nenhum limite e deve atingir tudo na unidade de sua ação, de forma que tôdas as coisas entram totalmente em uma só e mesma ordem, a da criação.

Em última instância, é a *criação* que dá a resposta ao problema da *participação no plano do ser.* Tudo o que participa do valor de ser é radicalmente contingente e pode conceber-se como um simples possível, porque a participação no ser não pressupõe nenhuma outra e não pode deixar de ser total, o que significa que se funda em uma total dependência das coisas para com uma Causa absolutamente independente: o ser da criatura é um ser integralmente recebido, e a solidez que êle manifesta assenta na da atividade criadora atualmente presente nêle e que o mantém no ser.

Esta causa divina é, portanto, o princípio de tôda ordem real, o *analogado supremo da analogia do ser.* Não devemos concebê-la no sentido de um "têrmo principal", que, embora superior aos têrmos analogados, nem por isso deixasse de ser também uma parte integrante e, logo, dependente da ordem que rege. Muito ao contrário, e nunca se pode cessar de afirmá-lo, a atividade criadora só atinge tudo porque não depende de nada; é absoluta, razão pela qual o dom que ela concede a cada criatura é um dom "absolutamente" benfazejo, o dom do valor soberano de ser.

Poderíamos resumir as linhas gerais do sistema metafísico em poucas palavras. Os sêres particulares são *subsistentes,* possuindo o valor de ser; mas, contidos em uma só ordem, são *relativos* uns aos outros, e o são por tôda a sua realidade, de *um modo exaustivo.* Assim sendo, cada um dêles é um todo estruturado, pura correlação, feixe de relações; e até mesmo o princípio interno de ser, razão de sua subsistência, reduz-se a uma relação transcendental, simples elemento de estrutura. A *relatividade externa integral* nada mais faz do que exprimir a *relatividade interna total.*

Uma tal realidade é, tôda, tendência, "desiderium naturae", apêlo ao absoluto. Se êsses sêres são relativos uns aos outros de um modo exaustivo, embora sendo supostos, reais e múltiplos, é que todos juntos, de *um modo igualmente exaustivo,* referem-se ao Ser absoluto, participando de sua perfeição infinita. A *relatividade integral no interior da ordem dos sêres subsistentes* depende da *relatividade da ordem tôda com referência a Deus, o Criador,* fundamento inabalável e fonte absoluta de tôda perfeição.

É tudo isso que a *participação no valor supremo* requer e está implicado na proporcionalidade expressa pela *idéia transcendental de ser.*

Se é verdade que "se mede o alcance de uma doutrina filosófica pela variedade das idéias em que se desdobra e pela simplicidade do princípio em que se condensa" [8], a filosofia do ser apresenta garantias de fôrça e de fecundidade, porque o valor transcendental que a idéia de ser possui fá-la irradiar-se através dos mais extensos e diversos domínios, ao passo que seu valor absoluto e sua analogia lhe permitem atingir as coisas pela raiz, naquilo que têm de mais íntimo, de forma a reduzir tudo a uma síntese definitiva, a de uma ordem única de participação, cuja fonte inexaurível é a Perfeição absoluta.

8. Prefácio escrito por H. BERGSON para as páginas escolhidas de G. TARDE, publicadas na coleção "Les grands philosophes", Paris, Michaud, 1909; citado por Jacques CHEVALIER, *Bergson* (col. Les maîtres de la Pensée française), Paris, 1928, p. 68.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abbeville, G. de, 143.
Arcopagita, *vide* Pseudo-Dionísio,

Agostinho (Santo), 4, 10, 92, 93, 124, 129, 143, 181, 211, 236, 237, 315.
Ailly, P. de, 267.
Al Farabi, 126.
Alberto Magno (Santo), 67, 129, 172, 237.
Alexandre de Alexandria, 70, 129, 149.
Algazel, 74, 267.
Alvérnia, G. de, 129, 172.
Alvérnia, P. de, 148.
Anglico, B., 172.
Anselmo (Santo), 295, 303, 305, 306, 307, 308.
Apuleu, 110.
Aquasparta, M. de, 71.
Aristóteles, 1, 2, 3, 4, 42, 53, 54, 64, 81, 94, 118, 119, 120, 121, 122, 125, 126, 128, 130, 138, 139, 143, 144, 172, 181, 189, 211, 212, 213, 235, 262, 267, 279, 281, 346.
Arnou, R., 122.
Arpe, C., 181.
Augusto, 110.
Aurioli, P., 173.
Autrecourt, N. de, 190, 267.
Averróis, 128, 129, 172, 267.
Avicebron, 143.
Avicena, 53, 93, 126, 127, 128, 129, 138, 141, 142, 144, 172.

Bacon, R., 173.
Balthasar, N. J. J., 13, 55, 109, 114, 255, 256.
Bañez, D., 338, 339.
Bannwart, C., 185.
Barth, T., 49.
Bauch, B., 239.
Bellarmino, S., 339.
Belmond, S., 47, 48, 49, 50.
Bergson, H., 58, 178, 199, 200, 201, 209, 268, 353.
Berkeley, G., 4, 197.
Berwick, J., 71.
Bidez, J., 2.
Billot, L., 254, 339.
Bittremieux, J., 55, 270.
Blanche, F. A., 55, 57.
Blondel, M., 12.
Boaventura (São), 67, 70, 129, 143, 173.
Boécio, 110, 125, 126, 129, 142, 143, 211, 250, 252, 325.
Borgmann, P., 49.
Brabante, S. de, 129, 144, 148, 172.
Brosch, H. J., 126.
Budde, F., 270.

Caietano, 54, 56, 108, 254, 255, 256.
Capréolo, J., 254, 256.
Cassiodoro, 252.
Chevalier, J., 353.
Chossat, M., 145, 146.
Cohn, J., 239.
Cremona, R. de, 143.

De Backer, S., 55.
De Bruyne, E., 243, 244.
De Petter, D. M., 218.
Del Prado, N., 55, 147.
Delattre, F., 200.
Delfgaauw, B. M. I., 49.
Delmas, E., 51.
Denzinger, H., 185.
Descartes, R., 4, 10, 68, 192, 194, 195, 212, 250, 281, 295, 304, 307.

Descoqs, P., 51, 68, 113, 114, 116, 117, 145, 253, 270.
Dondeyne, A., 87.
Duhem, P., 209.
Duns Scoto, *vide* Scoto, J. D.
Dupréel, E., 243.
Durando de S. Porciano, 148, 173.

Egídio de Roma, 145, 146, 147, 254.
Ehrenfels, C. von, 239.
Engert, J., 269.
Epicteto, 251.

Fabro, C., 119, 126, 141, 144.
Fackler, F. P., 55.
Falco, P. de, 71.
Faulhaber, L., 270.
Fauville, A., 209.
Feckes, K., 55, 56.
Fichte, J. G., 4, 85.
Filipe, o Chanceler, 129.
Finance, J. de, 139.
Fishacre, R., 143.
Fleig, P., 49, 55.
Fontaines, G. de, 148, 173.
Forest, A., 26, 55, 87, 125, 244.
Franzelin, B., 269.
Frick, C., 51, 115.
Fuetscher, L., 51, 270.

Gand, H. de, 48, 146, 149.
Gardair, 55.
Gardeil, A., 55.
Garrigou-Lagrange, R., 55, 116, 254, 269, 282.
Geiger, L. B., 53, 119.
Geulincx, A., 193.
Geyser, J., 270, 271.
Ghellinck, J. de, 110, 181, 252.
Gilson, E., 49, 124, 139, 192.
Glorieux, P., 75.
Goichon, A. M., 53, 93, 126.
Grabmann, M., 146.
Gredt, J., 55.
Gregoire, F., 78.
Gregório Magno (São), 123, 181.
Gruehn, W., 239.
Gundissalino, 143.

Habbel, J., 55, 56.
Haering, T. L., 239.
Hales, A., de, 129, 143, 172, 237.
Hamelin, O., 153.
Hannibaldis, H. de, 75.
Hartmann, N., 96, 152, 153, 154, 155, 157, 240, 241.
Hayen, A., 278, 290.
Hegel, G. W. F., 4, 78, 82, 85, 345.
Heidegger, M., 224, 225, 344.
Heráclito, 177.
Herget, O., 270.
Hessen, J., 269.
Heuser, A., 270.
Hilário (Santo), 129.
Hoeedez, E., 145, 146.
Hochstetter, E., 190.
Hugon, E., 55.
Hume, D., 197, 198, 199, 268, 273.
Husserl, E., 152.

Ibn Sina, *vide* Avicena.
Irineu de Lião (Santo), 181.
Isac-Israeli, 79.
Isencrahe, K., 269.

Jansen, B., 71.
Jaspers, K., 344.
Jerônimo (São), 181.
João de Nápoles, 173.
João de S. Tomás, 43, 55, 56.
Jolivet, R., 192.

Kahl-Furthmann, L. F., 270.
Kant, I., 2, 4, 10, 27, 60, 75, 199, 212, 237, 238, 240, 250, 268, 303.
Kilwardby, R., 143.
Kremer, R., 270.
Kuehn, L., 239.

La Porrée, G. de, 143.
La Rochelle, J. de, 129, 172.
Lagneau, J., 241, 242.
Lalande, A., 27.
Laminne, J., 60, 269, 270.
Lappe, J., 190.
Lask, E., 239.
Lavelle, L., 38, 49, 152, 156, 157, 159, 201, 202, 215, 217, 333.
Le Rohellec, J., 55, 57.
Le Senne, R., 152, 242, 344.
Legrand, J., 265, 289.
Leibniz, G. W., 4, 73, 173, 194, 195, 196, 197, 212, 224, 281, 295, 304, 305, 307, 308.

Limbourg, M., 145.
Lincoln, A. de, 71.
Lipps, T., 239.
Locke, J., 194, 197, 212, 250, 268.
Lotze, H., 239.
Lucrécio, 212.

Macklesfield, G., 71.
Macróbio, 110.
Maimônides, M., 128, 267.
Malebranche, N., 4, 193, 194.
Mandonnet, P., 22, 28, 29, 83.
Manser, G. M., 55, 57.
Mansion, A., 54, 118.
Mansion, S., 118.
Marc, A., 55, 131.
Marcel, G., 11, 242, 344.
Maréchal, J., 55, 81.
Margerie, A. de, 269.
Maritain, J., 38.
Meinong, A. von, 239.
Mercier, D. J. (Cardeal), 93, 255, 283.
Metz, T. de, 173.
Michotte, A., 274.
Middleton, R. de, 149, 173.
Molina, L., 339.
Monaco, N., 112, 113.
Muciano, 251.
Munnynck, P. de, 270.
Muskens, G. L., 53.

Natalis, H., 147, 148.
Nink, K., 269.
Nissa, G. de (São), 124, 236.
Noël, L., 13.
Nottingham, G. de, 71.

Ockam, G. de, 173, 190, 267.
Olivi, P. de J., 70.
Orígenes, 236.
Osgniach, A. J., 202.

Parmênides, 58, 119, 120, 121, 122.
Paulus, J., 48, 69, 149.
Peckham, J., 173.
Pedro Lombardo, 143.
Péghaire, J., 292.
Penido, T. L., 53, 56.
Pesch, T., 51, 115.
Peters, J., 215.
Piccirelli, J. M., 145.
Pitágoras, 211.
Platão, 4, 58, 59, 92, 94, 119, 120, 121, 122, 123, 172, 211, 212, 235, 236, 267, 325.
Plauto, 110.
Plotino, 4, 121, 122, 123, 143, 211, 212, 267, 325.
Porfírio, 70.
Proclo, 122, 123, 124, 139, 142.
Prudêncio, 181.
Przywara, E., 55.
Pseudo-Dionísio, A., 123, 124, 125, 320.

Quintiliano, 110, 181.

Raeymaeker, L. de, 1, 109, 132, 237.
Ramirez, J. M., 55, 57.
Ravaisson, F., 282.
Régnon, T. de, 222, 283.
Renoirte, F., 276.
Ribot, T., 250.
Rickert, H., 239.
Rivaud, A., 150.
Rodes, A. de, 2.
Roland-Gosselin, M.-D., 83, 125, 141, 142, 145.
Rousselot, P., 248.
Rufino, 252.
Rufus, A., 129.

Santeler, J., 270.
Sartre, J.-P., 59, 344.
Sassen, F., 110, 126.
Sawicki, F., 269.
Scheler, M., 152, 226, 240, 241, 250, 332, 333.
Schelling, F. W. J., 4, 85.
Schneider, A., 269.
Schuppe, W., 239.
Scoto, J. D., 4, 48, 67, 68, 70, 148, 173, 237.
Segobiensis, D. S., *vide* Soto, D.
Sêneca, 110, 181, 262.
Sertillanges, A. D., 201.
Sexto Empírico, 267.
Sladeczek, F., 269.
Soto, D., 115, 149.

Spinoza, B., 4, 73. 150, 151, 152, 194, 212, 281.
Stern, W., 241.
Straubiger, H., 270.
Suárez, F. 4, 27, 50, 115, 149, 173, 174, 175, 190, 191, 192, 237, 256, 257, 339.
Stuart Mill, J., 198, 268.
Sutton, T. de, 145.
Sylvestris, F. de, 54, 55, 56.

Tácito, 181.
Taine, H., 198.
Tannery, A. P., 68.
Tarde, G., 353.
Tertuliano, 110, 181.
Tiphanus, C., 249.
Tomás de Aquino (Santo), 4, 10, 22, 26, 28, 30, 42, 43, 48, 49, 52, 53, 54, 67, 68, 70, 72, 74, 75, 79, 81, 83, 88, 89, 93, 94, 102, 109, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 164, 165, 166, 167, 169, 171, 172, 174, 175, 178, 182, 183, 188, 189, 190, 191, 203, 208, 222, 223, 225, 237, 248, 250, 254, 264, 265, 266, 271, 279, 290, 295, 296, 307, 308, 309, 311, 313, 314, 317, 335, 337, 346.
Trabibus, P. de, 71, 173.
Trivet, N., 148.

Urraburu, J. J., 51.

Van Stenberghen, F., 11, 144, 262.
Verbeke, G., 327.
Viterbo, J. de, 148.
Vitorino, M., 110, 181, 251.
Vries, J. de, 270.

Waelhens, A. de, 224, 225, 344.
Willems, C., 51.
Windelband, W., 239.
Wolff, C., 2, 3, 212, 237, 250, 281.
Wundt, M., 212.

Zimmermann, S., 270.

★

Êste livro foi confeccionado
nas oficinas da
INDÚSTRIA GRÁFICA SARAIVA S. A.,
à Rua Sampson, 265, São Paulo,
para a
EDITÔRA HERDER,
em janeiro de 1967

★

A Filosofia na Editôra Herder:

BECKER, O., *O Pensamento Matemático.* Tradução do Prof. Alfred Simon. 1965, 192 págs.

BOCHENSKI, J. M., *Diretrizes do Pensamento Filosófico.* Tradução do Prof. Alfred Simon. 3.ª edição, 1967, 120 págs.

BOCHENSKI, J. M., *A Filosofia Contemporânea Ocidental.* Tradução do Prof. Antônio Pinto de Carvalho. 1962, 304 págs.

BRUGGER, W., *Dicionário de Filosofia.* Tradução e prefácio do Prof. Antônio Pinto de Carvalho. 1961, 706 págs.

DE RAEYMAEKER, L., *Introdução à Filosofia.* Tradução do Prof. Alexandre Correia. 2.ª edição revista e ampliada, 1966, 288 págs.

HEGENBERG, L., *Introdução à Filosofia da Ciência.* 1965, 216 págs.

HEGENBERG, L., *Lógica Simbólica.* 1966, 400 págs.

HIRSCHBERGER, J., *História da Filosofia na Antigüidade.* Tradução do Prof. Alexandre Correia. 2.ª edição revista e ampliada, 1965, 322 págs.

HIRSCHBERGER, J., *História da Filosofia na Idade Média.* Tradução do Prof. Alexandre Correia. 2.ª edição revista, 1966, 272 págs.

HIRSCHBERGER, J., *História da Filosofia Moderna.* Tradução do Prof. Alexandre Correia. 2.ª edição atualizada no prelo.

HIRSCHBERGER, J., História da Filosofia Contemporânea. Tradução do Prof. Alexandre Correia. Apêndice do Prof. Geraldo Pinheiro Machado: A Filosofia no Brasil. 1963, 320 págs.

LECLERCQ, J., *Filosofia Moral.* Trad. do Côn. Luís de Campos. — No prelo.

MARITAIN, J., *Sôbre a Filosofia da História.* Tradução do Prof. Edgar Godoi da Mata-Machado. 2.ª edição, 1967, 170 págs.

MARROU, H.-I., *História da Educação na Antigüidade.* Tradução do Prof. Mário Leônidas Casanova. 1966, 656 págs.

SOLAGES, B. DE, *Iniciação Metafísica.* Tradução do Prof. Carlos Lopes de Mattos. 1964, 416 págs.